Edmund Husserl

RENOVACIÓN
del hombre y de la cultura

Siglo Clave | 1

En esta obra Husserl se dirige a un público culto además de a los especialistas en el análisis fenomenológico. El libro selecciona los cinco primeros artículos del conjunto titulado RENOVACIÓN —*Kaizo* en japonés.

El primero de ellos es un planteamiento general del estado de la cultura y la ciencia europeas tras el colapso de la Gran Guerra; el segundo, una síntesis del método de análisis intuitivo de conceptos; el tercero, más largo, gira en torno a la problemática de la ética vista desde el concepto-guía de la renovación individual y colectiva, analizando cuáles son sus condiciones de posibilidad y sus vías de desarrollo; el cuarto presenta la idea de la filosofía como exigencia básica del programa de renovación universal de la cultura; y el quinto viene a ser una filosofía de la Historia y de las formas culturales y religiosas.

En conjunto se considera por muchos intérpretes un texto imprescindible acerca de la ética racional que Husserl tenía en mente, quizá el más claro y amplio a este respecto y en cierto modo un anuncio de la perspectiva radical de *La crisis de las ciencias europeas*.

A los textos les precede una oportuna y esclarecedora introducción del profesor Guillermo Hoyos acerca de la ética fenomenológica en el ámbito del pensamiento husserliano.



EDMUND HUSSERL (1859-1938). Filósofo alemán. Enseñó en las Universidades de Halle, Gotinga y Friburgo. Padre de la fenomenología en la que pretende fundamentar la filosofía para hacer de ella una ciencia rigurosa, universal. Entre sus obras destacan: *Filosofía de la aritmética* (1891); *Investigaciones lógicas* (1900-1901); *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica* (1913); *Lecciones para la fenomenología de la conciencia interna del tiempo* (1928); *Meditaciones cartesianas* (1932) y *Experiencia y juicio* (1939).

DEL HOMBRE Y DE LA CULTURA



www.anthropos-editorial.com



Colección dirigida por Salvador Pons y Mercedes Quilis



grupo editorial
siglo veintiuno

siglo xxi editores, s. a. de c. v.
04310 MÉXICO

siglo xxi editores, s. a.
BUENOS AIRES

salto de página, s. l.
28010 MADRID

biblioteca nueva, s. l.
28010 MADRID

editorial anthropos / nariño, s. l.
08007 BARCELONA

Edmund Husserl

RENOVACIÓN
DEL HOMBRE Y DE LA CULTURA

Cinco ensayos

Introducción de Guillermo Hoyos Vásquez
Traducción de Agustín Serrano de Haro



ganz1912

Renovación del hombre y de la cultura : Cinco ensayos / Edmund Husserl ; introducción de Guillermo Hoyos ; traducción de Agustín Serrano de Haro. — Barcelona : Anthropos Editorial, 2012
XXXVI p. 106 p. ; 21 cm. — (Siglo Clave ; 1)

Tít. orig.: "Fünf Ausätze über Erneurung"
ISBN 978-84-15260-49-3

1. Fenomenología 2. Ética racional - Filosofía 3. Crisis de las ciencias - Filosofía I. Hoyos, Guillermo, int. II. Serrano de Haro, Agustín, tr. III. Título IV. Colección

Portada: *Hombre sentado,* obra de Roger de La Fresnaye, 1913

Título original: *Aufsätze und Vorträge* (1922-1937), *Husserliana* XXVII, pp. 3-94 (*Fünf Ausätze über Erneurung*)

Primera edición: 2002 (en la colección Autores, Textos y Temas. Filosofía, 53)

Primera edición en la colección Siglo Clave: 2012

Edita: Anthropos Editorial. Barcelona
www.anthropos-editorial.com
ISBN: 978-84-15260-49-3
ISBN: 978-84-7658-623-5, primera publicación
Depósito legal: B. 16.661-2012
Diseño, realización y coordinación: Anthropos Editorial (Nariño, S.L.), Barcelona. Tel.: 93 6972296 / Fax: 93 5872661
Impresión: Lavel Industria Gráfica, S.A., Madrid

Impreso en España - *Printed in Spain*

LA ÉTICA FENOMENOLÓGICA COMO RESPONSABILIDAD PARA LA RENOVACIÓN CULTURAL

El texto de Edmund Husserl que se traduce aquí corresponde a una serie de artículos, preparados por él entre 1922 y 1924 para la revista japonesa *The Kaizo*, de los cuales, aunque estaban previstos cinco, sólo se publicaron tres, debido a circunstancias totalmente ajenas al contenido mismo de los ensayos. Se sabe que por esta época la fenomenología tenía mucha acogida en Japón,[1] lo que explica el que ya desde entonces filósofos japoneses visitaran con frecuencia las clases y seminarios de Husserl y de Heidegger. Estos artículos pertenecen a una época de abundante producción filosófica de Husserl, caracterizada por su interés por la historia de la filosofía, del cual es fiel testimonio su *Filosofía primera (1923/24)*.[2]

El tema de los artículos se inspira en el nombre de la revista *The Kaizo*, que significa «Renovación». Efectivamente ya el primer artículo lleva como título: «Renovación. Su problema y su método». Vale la pena, para aclarar el sentido de los artículos, tener en cuenta la correspondencia de Husserl en estos años. A este propósito escribía en 1923 a Albert Schweitzer: «Mi tema

1. Para este estudio utilizo la introducción de los editores del texto en alemán, Thomas Nenon y Hans Rainer Sepp: Edmund Husserl, *Aufsätze und Vorträge (1922-1937). Husserliana* tomo XXVII, Dordrecht/Boston/Londres, Kluwer Academic Publishers, 1989. De aquí en adelante se citarán dentro del texto las obras de Edmund Husserl según esta edición, de acuerdo con el tomo y la página, así: Hua XXVII, 3-94.

2. La traducción al español es de Rosa Helena Santos de Ilhau: Edmund Husserl, *Filosofía primera (1923/24)*, Bogotá, Grupo Editorial Norma, 1998. En esta edición de Norma se incluyen algunos ensayos relacionados con la problemática del texto de Husserl. Para esta introducción he retomado, en parte textualmente, algunos planteamientos hechos en mi ensayo para esa edición: «La ética fenomenológica», pp. 59-130

se refería al título de la revista *Renovación*. Renovación en el sentido de conversión ética y de configuración de una cultura ética universal de la humanidad».[3] A esta reflexión sobre la necesidad de una renovación ética personal y social, lleva la situación creada por la guerra, tal como la analiza el fundador de la fenomenología en otra carta de la época: «Lo que ha puesto al descubierto la guerra es la indescriptible miseria, no sólo moral y religiosa, sino filosófica de la humanidad».[4] Otra carta que ayuda a contextualizar los artículos, reza así: «Esta guerra —escribe en la misma época a Winthrop Bell—, el pecado más universal y profundo de la humanidad en toda su historia, ha puesto a prueba todas la ideas vigentes en su impotencia e inautenticidad... La guerra del presente, convertida en guerra del pueblo en el más estricto y horroroso sentido de la palabra, ha perdido todo su sentido ético». Por ello, para la «renovación ética-política de la humanidad» se hace necesario «un arte de la educación universal de la humanidad, que esté sustentado por los más altos ideales éticos, claramente fijados; un arte en forma de una poderosa organización literaria para ilustrar a la humanidad y educarla conduciéndola en el camino de la veracidad».[5]

Podemos, pues, desde un principio caracterizar estos artículos como un aporte de la fenomenología a la reflexión sobre el contexto de una sociedad, en este caso en profunda crisis de valores, cuyo resultado no es otro que el compromiso moral de las personas en cuanto responsables de la transformación y renovación constante de la cultura, que en gran parte determina el ser y las formas de vida de dicha sociedad. Es claro que la renovación de la cultura no es posible si no es mediante procesos de educación de las personas y de la sociedad desde una perspectiva marcadamente ética. Precisamente por esto la cultura filosófica va a apostar por procesos educativos que formen éticamente ciudadanos responsables para fortalecer la sociedad civil y humanizar en todo momento los avances de la civilización.

---

3. De una carta a Albert Schweitzer (28-7-1923), citada por los editores de Hua XXVII, p. XI.

4. De una carta a William Hocking (3-7-1920), citada por los editores de Hua XXVII, p. XII.

5. De una carta a Winthrop Bell (11-8-1920), citada por los editores de Hua XXVII, p. XII.

1. Tres etapas de la ética fenomenológica

Antes de entrar a analizar el desarrollo de las ideas de estos artículos en torno a la ética como renovación personal, social y cultural, conviene ubicar con respecto a toda la obra de Husserl el sentido que se da aquí al tema ético. Con base en las últimas publicaciones de sus inéditos, en especial, de los relacionados con sus Lecciones sobre ética y valores (Hua XXVIII), se ha propuesto[6] examinar en tres etapas la ética fenomenológica, de las cuales la que nos ocupa aquí, la de la renovación cultural, sirve de transición entre la primera y la última, desarrollada ésta especialmente en los últimos años de su vida en torno a las tesis de su libro sobre *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental.*

En la primera etapa se ocupa Husserl de la superación del escepticismo desarrollando una especie de ética «naturalista», ciertamente de corte objetivista, con el propósito de mostrar que en asuntos de ética y valores también es posible llegar a juicios con valor objetivo. Así como la fenomenología refuta el psicologismo en la lógica, como forma de escepticismo cognitivo, puede también hacerlo en el campo de la moral. En efecto, en las lecciones sobre ética y doctrina del valor entre 1908 y 1920[7] parte Husserl de una analogía estricta entre la refutación del escepticismo en la lógica y en la ética (cf. Hua XXVIII, 360). Este paralelismo no es sólo una estrategia argumentativa contra el psicologismo en ambas disciplinas, sino sobre todo la consecuencia de un principio fundamental de la fenomenología: el volver a las cosas mismas sólo es posible a través de «su darse» en el fluir intencional de las vivencias. El darse de los fenómenos que provienen tanto del sentido objetivo y sus formas, como del aspecto

6. Véase especialmente: Hans Reiner Sepp, «Mundo de la vida y ética en Husserl», en Javier San Martín (ed.), *Sobre el concepto de mundo de la vida. Actas de la II Semana Española de Fenomenología (1991)*, Madrid, UNED, 1993, pp. 75-93; Hans Reiner Sepp, «Teleología y ética en la obra tardía de Edmund Husserl», *Anuario Filosófico* (Pamplona, Universidad de Navarra), vol. XXVIII, n.º 1 (1995), pp. 19-40; Hans Reiner Sepp, *Praxis und Theoria*, Friburgo, Alber, 1997; Javier San Martín, «Ética, antropología y filosofía de la historia. Las Lecciones de Husserl de Introducción a la ética del Semestre de Verano de 1920», *Isegoría* (Madrid), n.º 5 (marzo 1992), pp. 43-77; Christine Spahn, *Phänomenologische Handlungstheorie. Edmund Husserls Untersuchungen zur Ethik*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1996.

7. Véase Alois Roth, *Edmund Husserls ethische Untersuchungen, dargestellt anhand seiner Vorlesungsmanuskripte* (Phänomenologica, 7), La Haya, M. Nijhoff, 1960.

valorativo de los hechos, situaciones y cosas del mundo, es el inicio de la investigación que nos conduce a defender «la objetividad» en la que se basan tanto los juicios de verdad como los de valor. El punto de partida de la *skepsis*, que puede ser interpretada como antifilosofía, pero que también puede llegar a convertirse en exigencia para que se desarrolle la filosofía es el mismo: el darse y los modos de darse los fenómenos en la vida de conciencia. Para la fenomenología en este darse se manifiestan al mismo tiempo estados de cosas, formas y estructuras, que pueden ser intuidas categorial o valorativamente, según el caso.

Esta analogía entre el darse los fenómenos correspondientes tanto al conocimiento científico como al punto de vista moral, podría radicalizarse en el sentido propuesto por Heidegger: para él lo revolucionario de la intuición categorial propuesta por Husserl, es que en ella antes de cualquier operación intelectual «lo categorial, de la misma manera que lo sensible, nos es dado (*gegeben*)».[8] Si las categorías nos son dadas, también los valores nos son dados, y en ello radica su «objetividad», con lo cual se puede refutar todo escepticismo, al desarrollar las posibilidades del conocimiento de la dimensión valorativa y de la aceptación volitiva de lo moral.

Más aún, el que los valores nos sean dados, lo mismo que nos es dado lo «objetivo» sensible, permite a la fenomenología servir de fundamento a sólidas propuestas contemporáneas de argumentación moral, como las de Jürgen Habermas[9] y Ernesto Tugendhat,[10] al mostrar cómo los sentimientos morales como punto de partida del discurso ético no sólo no son una caída en el relativismo propio de todo escepticismo, sino que permiten superarlo al reconocer desde un principio la «verdad» de la *skepsis*, es decir de las opiniones que generan nuestra experiencia en el mundo de la vida. Esto nos lleva a afirmar que ciertamente la ética trata de sentimientos morales, así no se exprese en última instancia en meros sentimientos sino en juicios (cf. Hua XXVIII, 390-391).

---

8. Martin Heidegger, *Vier Seminare*, Frankfurt, Klostermann, 1977, p. 114.

9. J. Habermas, «III. Ética del discurso. Notas sobre un programa de fundamentación», en J. Habermas, *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona, Península, 1985, pp. 57-134.

10. E. Tugendhat, *Vorlesungen über Ethik*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1993; *Dialog in Leticia*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1997.

Es por tanto el análisis intencional de las vivencias, en las que se nos dan en su originariedad los fenómenos morales como conciencia de situaciones discernibles desde «el punto de vista moral», el que permite a Husserl distinguir, clasificar y sistematizar todos aquellos actos que conforman una «fenomenología de lo moral». En este aspecto más analítico que trascendental de la ética fenomenológica puede aceptarse realmente que Husserl es superado por Max Scheler.[11] Pero el punto crucial de la ética husserliana, el que precisamente más nos interesa hoy, se ubica en el tránsito del análisis intencional de los valores a la ética como asunto de personas responsables histórica y culturalmente, tanto desde el punto de vista individual como desde el punto de vista social y colectivo, y de aquí a la dimensión trascendental de la intencionalidad como teleología y como responsabilidad[12] en el ámbito de la razón práctica. Ya las lecciones de ética del año 1914 concluían con una parte dedicada a la «práctica formal», es decir, a una especie de *apriori* de la dimensión práctica, cuyo último parágrafo se refería a «La objetividad de las posibilidades prácticas y su relatividad con respecto al sujeto» (Hua XXVIII, 145 ss.). Allí se tematiza ya el asunto de la moral en relación con el sujeto de la acción y se rompe en cierta forma con una analogía rigurosa del análisis intencional de la ética con el de la lógica: «[...] nada se exige *a priori* objetivamente de un sujeto, que fuera inalcanzable para él. Lo que alguien no puede, tampoco debe hacerlo. La intención que tiene el predicado de deber tiene predicación más rica que el de conveniencia. Y ahora vemos, pues, que ya con esta ampliación la subjetividad juega un papel, que no tiene ninguna analogía en el campo del juicio y de la verdad» (Hua XXVIII, 149).

¿Qué significa para la ética esta «ampliación», gracias a la cual se descubre la nueva función de la subjetividad, función diferente a la que juega con respecto al juicio y a la verdad? Se trata, sin duda alguna, de una nueva orientación del análisis

11. Véase Francisco Gomá, «Scheler y la ética de los valores», en Victoria Camps, *Historia de la ética*, tomo III, Barcelona, Crítica, 1989, pp. 296-326; Ricardo Maliandi, «Axiología y fenomenología», en Victoria Camps, Osvaldo Guariglia y Fernando Salmerón (eds.), «Concepciones de la ética», en *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía* —EIAF—, vol. 2, Madrid, Trotta, 1992, pp. 73-104.

12. Véase mi libro: *Intentionalität als Verantwortung. Geschichtsteleologie und Teleologie der Intentionalität bei Husserl* (Phänomenologica, 67), La Haya, M. Nijhoff, 1975.

fenomenológico para captar el sentido de una subjetividad actuante bajo el signo del deber. Y además hay que preguntar: ¿Qué motiva el cambio de perspectiva en la reflexión ética: de un análisis fenomenológico de los valores a una reflexión sobre el sujeto que valora y actúa?

Pensamos que la respuesta a estos interrogantes se encuentra en los artículos traducidos aquí, de los cuales nos ocuparemos en detalle más adelante. En ellos, al comparar Husserl críticamente las consecuencias de la Primera Guerra Mundial con la pretendida racionalidad de la filosofía en la modernidad, urge al sentido del principio «responsabilidad», principio moral supremo de la subjetividad, como condición de posibilidad de renovación de la vida individual y de la cultura en general.

En esta dirección, con la que inicia la tercera etapa de su pensamiento ético, desarrollará Husserl en sus últimos escritos una concepción trascendental práctica de la fenomenología en el sentido de ser una reflexión que conforma un *ethos*, el cual constituye la comunidad de quienes viven del espíritu de autonomía, cuya tarea no se agota en una cultura determinada, sino que es in-finita, es decir, nunca termina. En una novedosa concepción de la temporalidad señala Husserl cómo la ética, en cuanto autorresponsabilidad del sujeto, hace de la fenomenología una filosofía del presente[13] desde una tradición fundadora y en el horizonte de una tarea infinita por realizar en cada momento histórico. Este sentido trascendental de la ética permite en *La crisis de las ciencias europeas* (Hua VI) dar toda su significación y relevancia a la problemática del mundo de la vida (*Lebenswelt*). Es a partir de aquí cuando cobra todo su sentido la reflexión y el análisis fenomenológico de las vivencias, no tanto para establecer el contenido cognitivo de los juicios, sino para comprender el compromiso valorativo del sujeto en determinadas situaciones y la motivación que lo lleva a procesos de renovación social y cultural. La responsabilidad descubierta por la fenomenología en la pertenencia del sujeto a un contexto histórico y social se traduce en su compromiso con la renovación de la cultura que conforma dicho contexto.

13. He ampliado esta idea en «La ética fenomenológica: una filosofía del presente», en Carlos B. Gutiérrez (ed.), *El trabajo filosófico de hoy en el continente. Memorias del XIII Congreso Interamericano de Filosofía (4-9 julio de 1994)*, Bogotá, ABC, 1995, pp. 783-796.

Al referirnos a estas tres etapas de la ética fenomenológica, pensamos que en ellas desarrolla Husserl lo que en realidad fue su idea de la fenomenología: «una idea ética».[14] Recordemos el *pathos* con el que inicia su «Filosofía como ciencia estricta», como «la ciencia que satisfaga las necesidades teóricas más profundas y haga posible, desde el punto de vista ético-religioso, una vida regida por normas puramente racionales».[15] Y al final de su obra, en *La crisis,* no es menos enfático: la fenomenología hace de los filósofos «funcionarios de la humanidad», pues cargan sobre sus hombros la «responsabilidad por el verdadero ser de la humanidad» (Hua VI, 15). De la «actitud fenomenológica total y su correspondiente *epojé*», nos dice Husserl que está destinada «a provocar una transformación personal total, comparable en principio a una conversión religiosa, pero que, más allá de esto, alberga en sí el sentido de ser la mayor transformación existencial impuesta como tarea a la humanidad como humanidad» (Hua VI, 140).

2. **Renovación personal, social y cultural**

Como hemos indicado antes, la segunda etapa del camino fenomenológico de la ética, desarrollada por Husserl en los artículos traducidos aquí, es un estadio de transición de un sentido más objetivista de la ética a un sentido más subjetivista. La transición consistirá en una reflexión ética acerca de la cultura, cuyo sentido en cuanto contexto, ámbito vital de pertenencia y fuente de motivación es comprendido fenomenológicamente, es decir, hermenéuticamente. Detengámonos en este estadio.

Ciertamente hay una coyuntura histórica determinante en el cambio de sentido de la ética fenomenológica a partir de los años veinte. Podríamos hablar de un cambio de paradigma: de una intuición valorativa a una tematización de la subjetividad como responsabilidad. No hay que olvidar que durante la Gran Guerra, Husserl pronunció ante los soldados que regresaban del campo de batalla sus famosas tres lecciones acerca del

14. Theodor de Boer, *Von Brentano tot Levinas. Studies over de fenomenologie*, Amsterdam, Meppel, 1989.

15. E. Husserl, *La filosofía como ciencia estricta*, Buenos Aires, Nova, 1981, p. 43.

«Ideal de hombre de Fichte», de las cuales la segunda se intitulaba: «El orden ético del mundo como principio creador del mundo» (Hua XXV, 267 ss.). Punto de partida de estas lecciones es su diagnóstico con respecto al olvido de la tradición filosófica por causa del positivismo científico: «El dominio de esta filosofía (la del idealismo) sobre los espíritus fue reemplazada por el dominio de las nuevas ciencias exactas y de la cultura técnica determinada por ellas» (Hua XXV, 268). Este desplazamiento de la filosofía por las ciencias hace exclamar a Husserl: «¡Qué inoportuna es la farisaica autojustificación de las ciencias exactas, qué injustos los juicios despreciativos acerca de la filosofía por parte de quienes han sido educados en las ciencias rigurosas de nuestro tiempo!» (*ibíd.*, 270). Por ello la guerra misma puede ser «un tiempo de renovación de todas las fuentes ideales de fortaleza, que ya desde antes fluían en el mismo pueblo y desde lo más profundo de su espíritu, conservando toda su fuerza salvadora» (*ibíd.*, 268). Lo característico de esta fuerza de la filosofía es que determina el sentido de la vida «y puede ser definitiva para los fines superiores de la vida personal, y debe serlo» (*ibíd.*, 271). Esta teleología propia de la filosofía e intrínseca de la subjetividad «sólo puede ser el fin ético superior» (*ibíd.*, 275). Se trata por tanto de una filosofía en el sentido de una metafísica que transforma éticamente la humanidad, al mostrarle a la persona «que al obrar es libre, a saber ciudadano libre en una sociedad destinada a la libertad» (*ibíd.*, 279).

Aunque Husserl al final de sus Lecciones se inclina algo a cierta «retórica bélica», que él mismo criticará al terminar la guerra, se mantiene sin embargo en una posición moral universalista, como escribe a Roman Ingarden en 1917: «lo ético como tal es una forma transpersonal (por tanto también transnacional) como la misma lógica», así «los presupuestos materiales de nuestras posiciones ético-políticas evidentemente sean muy diferentes» (*ibíd.*, Introd., XXXI).

Como se ve, «el punto de vista moral» que determina las reflexiones de Husserl en esta época es muy semejante al que se expresará en su crítica a la positivización de las ciencias en *La crisis de las ciencias europeas* (1935). Si cierta interpretación unilateral del pensamiento científico ha desplazado la formación filosófica y con ello el sentido integral de la persona, se trata ahora de reconstruir un sentido de sujeto capaz de asumir

su responsabilidad en procesos de transformación de la cultura, siguiendo las ideas propuestas por la filosofía para la educación de los pueblos. La propuesta de una ética fenomenológica cuenta de antemano con la competencia reflexiva del sujeto y con su capacidad de asumir responsablemente tareas de transformación de la sociedad y la cultura.

Ya al terminar la guerra el motivo ético se radicaliza todavía más como crítica a la cultura en general en sus diversas manifestaciones en la modernidad, inclusive en términos insólitos en Husserl: «Comprendimos —escribe a Arnold Metzger— esta actitud radical, que está totalmente decidida a no mirar ni llevar la vida como un negocio..., actitud que es enemiga mortal de todo "capitalismo", de toda acumulación sin sentido de haberes y correlativamente de todas las depreciaciones egoístas de la persona...» (*ibíd.*, Introd., XXX). Esta evaluación totalmente negativa de la guerra lleva a Husserl a comprender lo que significa una degradación de los auténticos valores culturales: «Todo, ciencia, arte y cuanto siempre ha podido ser considerado como bien espiritual absoluto, se convierte en objeto de apologética nacionalista, de mercado y de mercancía nacionalista, de instrumento de poder» (Hua XXVII, 122). Los efectos ideológicos de esta transmutación de valores son patentes: «La fraseología y la argumentación política, nacionalista y social tienen tanto y más poder que la argumentación de la más humanitaria de las sabidurías» (Hua XXVII, 117). Podemos pues afirmar que «el punto de vista moral» lleva a la fenomenología a una crítica explícita de la modernidad.

A esta crítica corresponde por otro lado el entusiasmo que percibe Husserl en los jóvenes, que al regresar de la guerra llenan las clases de filosofía, profundamente desconfiados de la «retórica bélica» y de la manipulación propagandística de «ideales filosóficos, religiosos y nacionales», ahora en búsqueda de un trabajo académico autónomo, crítico frente a lo tradicional, inspirado por ideales fuertemente fundamentados en un saber auténtico (*ibíd.*, 94).

Con esta observación, como signo de los tiempos, pensaba comenzar Husserl los artículos traducidos aquí. Pero prefiere hacerlo desde la otra cara de la moneda, destacando el sentido trágico de la situación y su relación directa con el tema de la renovación moral: «Renovación es el clamor general en nuestro

atribulado presente, y lo es en todo el ámbito de la cultura europea. La guerra que desde 1914 la ha asolado y desde 1918 se ha limitado a preferir, en lugar de los medios militares de coacción, esos otros "más finos" de las torturas espirituales y las penurias económicas moralmente degradantes, ha puesto al descubierto la íntima falta de verdad, el sinsentido de esta cultura. Justo este descubrimiento significa que la auténtica fuerza impulsora de la cultura europea se ha agotado» (I, 1).[16]

Sin embargo, lo que caracteriza la reflexión husserliana sobre las crisis de la cultura de Occidente es más bien la confianza, la esperanza normativa, si se quiere, el optimismo, que pretende poder captar en las fuentes de la reflexión filosófica la capacidad de toma de conciencia, de crítica y de responsabilidad del sujeto, como lo sugiere el mismo Husserl en lo que parece ser un diálogo con Oswald Spengler: «¿O es que acaso hemos de aguardar a ver si esta cultura sana por sí sola en el juego azaroso entre las fuerzas creadoras y destructoras de valores? ¿Asistiremos acaso a "la decadencia de Occidente" (*Untergang des Abendlandes*) como a un fatum que pasa sobre nuestras cabezas? El fatum sólo *existe* si pasivamente lo contemplamos [...], si pasivamente pudiéramos contemplarlo. Pero ni siquiera quienes nos lo pregonan pueden así hacer» (I, 2).

Es la misma reflexión que nos encontraremos en vísperas de la Segunda Guerra Mundial, cuando ante una situación de crisis semejante, al final de su *Conferencia de Viena* (1935), convoca Husserl a la responsabilidad como fuente de renovación: «La crisis de la existencia europea tiene solamente dos salidas: o la decadencia de Europa en un distanciamiento de su propio sentido racional de la vida, el hundimiento en la hostilidad al espíritu y en la barbarie, o el renacimiento de Europa por el espíritu de la filosofía mediante un heroísmo de la razón que triunfe definitivamente sobre el naturalismo. El peligro más grande que amenaza a Europa es el cansancio. Luchemos contra este peligro de los peligros como "buenos europeos" con aquella valentía que no se arredra ni siquiera ante una lucha infinita, y entonces resucitará del incendio destructor de la incredulidad, del fuego en que se consume toda esperanza en la misión hu-

---

16. Las citas que se refieren a los artículos traducidos aquí se harán dentro del texto, indicando el número de la página.

mana de Occidente, de las cenizas del enorme cansancio, el fénix de una nueva interioridad de vida y de espiritualización, como prenda de un futuro humano grande y lejano: pues únicamente el espíritu es inmortal»[17] (Husserl 1981, 172).

¿Cuáles son las competencias con las que cuenta la filosofía, no sólo para hacer el diagnóstico de la crisis de una cultura, sino sobre todo para buscar sus soluciones? Las investigaciones sobre los manuscritos de Husserl han permitido reconstruir[18] cómo en las lecciones de ética de 1920 ya Husserl se interesa por la diferencia entre naturaleza y espíritu y por tanto entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu, una temática tratada expresamente en el segundo tomo de las *Ideas*[19] (Hua IV). La distinción entre ambas regiones del mundo de la vida permite caracterizar de manera rigurosa, en oposición al principio de causalidad, el sentido profundo de motivación en el ámbito de lo social. Esta categoría compleja de la motivación es la clave para el reino universal de los fines, que no es otro que el mundo de la vida, en el que se nos da la subjetividad en actividad comunitaria y social, consciente de su responsabilidad y capaz de asumir las tareas de renovación cultural que surgen de dicha conciencia: se trata del sentido de la intencionalidad como responsabilidad.

Los valores positivos se van determinando a partir del análisis fenomenológico de la autoconciencia, en la que se manifiestan las posibilidades in-finitas del ser humano no sólo como individuo, sino como miembro de una cultura, dado que en ella se objetiva la unidad de la vida activa, de la cual la humanidad de una época y de una nación es como una especie de sujeto. «Por *cultura* no entendemos otra cosa, en efecto, que el conjunto total de logros que vienen a la realidad merced a las actividades incesantes de los hombres en sociedad y que tienen una existencia espiritual duradera en la unidad de la conciencia colectiva y de la tradición que la conserva y prolonga. Tales logros toman cuerpo en realidades físicas, hallan una expresión que las enajena de su creador original; y, sobre la base de esta corporalidad física,

---

17. E. Husserl, «La filosofía en la crisis de la humanidad europea», en E. Husserl, *Filosofía como ciencia estricta*, Buenos Aires, Nova, 1981, pp. 172 ss.

18. Véase el artículo de Javier San Martín citado más arriba.

19. Véase la magnífica traducción al español de Antonio Zirión: Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, México, UNAM, 1997.

su sentido espiritual resulta luego experimentable por cualquiera que esté capacitado para revivir su comprensión. En la posteridad temporal los logros de la cultura pueden siempre volver a ser focos de irradiación de influencias espirituales sobre generaciones siempre nuevas en el marco de la continuidad histórica. Y es precisamente en este marco donde todo lo que comprende el nombre "cultura" posee un tipo esencialmente peculiar de existencia objetiva, y donde opera, por otra parte, como una fuente permanente de socialización» (III, 22).

Por esto la ética no puede ser sólo ética individual, sino que es también ética social. Por ello podemos decir que la renovación del hombre, del hombre individual y de la humanidad en comunidad, es el tema superior de toda ética. Esta concepción de ética significa que la filosofía moral sólo es una parte de ella. En efecto, mientras la moral «regula según ideas de amor al prójimo la conducta práctica "buena", "racional", de los seres humanos en relación con sus semejantes», la ética «debe necesariamente concebirse como la ciencia de la íntegra vida activa de una subjetividad racional en la perspectiva de la razón que la regula unitariamente en integridad. [...] El nombre mismo de "razón" debe tomarse, pues, en completa generalidad, de suerte que ética y ciencia de la razón práctica resulten conceptos equivalentes» (III, 21-22).

Para desarrollar este sentido cultural y englobante de ética, caracteriza Husserl en el tercer artículo para *The Kaizo* a «El hombre como ser personal y libre» (III, 24): «Como punto de partida tomamos la capacidad de autoconciencia que pertenece a la esencia del hombre. Autoconciencia en el sentido genuino del autoexamen personal (*inspectio sui*) y de la capacidad que en él se funda de tomar postura reflexivamente en relación con uno mismo y con la propia vida: en el sentido, pues, de los actos personales de autoconocimiento, autovaloración y autodeterminación práctica (volición referida a uno mismo y acción en la que uno se hace a sí mismo)» (III, 24). Con base en la *inspectio sui* es consciente el hombre no sólo de su libertad, sino también del horizonte en el que se inscriben sus consideraciones críticas y sus valoraciones en el más auténtico sentido de responsabilidad. En efecto, es propio de su esencia misma ejercer sus capacidades de representar, pensar, valorar y querer, no sólo como actos meramente singulares, suyos propios, sino que puede rea-

lizar todos estos actos también en forma general, es decir, como casos del representar, del pensar, del valorar, etc., casos tanto particulares como universales. Esta es la esencia misma de la intencionalidad.

Además de la autorreflexión, la autodeterminación y la racionalidad, también «es de la esencia de la vida humana el discurrir constantemente en la forma del esfuerzo, del afán. Y la vida humana siempre adopta finalmente la forma de un esfuerzo *positivo* y se encamina a la consecución de *valores positivos*» (III, 26). Esta tendencia, seguramente aprendida por Husserl de Fichte, es la típica teleología de la intencionalidad, que en definitiva no es otra que la misma de la razón, por lo cual la autorregulación del sujeto tiene su génesis prerreflexivamente y su pleno sentido como responsabilidad personal y social.

Estas características del hombre, ganadas en la descripción fenomenológica a partir de la *inspectio sui*, pueden ser ampliadas, según el siguiente desarrollo: autorreflexión significa autoreferencia, como estructura formal del sujeto; actividad libre es su principio personal; la tendencia es su dinámica material; y la racionalidad es su *telos* universal. Todas estas características conjugadas constituyen, según Husserl, la competencia ética del sujeto. Frente a una ética del placer, de la tendencia material, y a una ética de la razón, independiente de toda tendencia material, Husserl ubica al hombre en *una tensión doble*: liberarse de determinaciones heterónomas para poder autodeterminarse por valoraciones positivas. A esta capacidad ética se la comprende como automotivación, la cual a la vez se relaciona con la razón práctica. Dicha relación constituye la posibilidad de asumir el imperativo categórico: ser un hombre auténtico, hacer siempre lo mejor, llevar una vida de la que se pueda uno responsabilizar, una vida desde la razón práctica.

De esta forma podemos interpretar que el primer logro de la fenomenología, al desplazar la reflexión de las formas de darse los valores y los actos de voluntad al sujeto de las valoraciones y las acciones, consiste en el rescate de la persona moral, de su actitud ética, de su capacidad de responsabilidad, de su estar «moralmente bien». Pero queda por resolver por qué una ética individual significa a la vez una ética social y cultural, no como tarea del individuo, sino como tarea común que se constituye en fuerza cultural, que incide a la vez en los particulares. Es

necesario ante todo reconocer el significado de la pertenencia de cada hombre a una sociedad humana, dado que «la inserción de cada hombre en una comunidad humana, la circunstancia de que su vida se enmarque en una vida colectiva, tiene consecuencias determinantes de antemano de la conducta ética y que de antemano prestan a las exigencias categóricas unos perfiles formales más acusados» (IV, 49). En efecto, la pertenencia a una sociedad no sólo me permite apreciar a los otros como parte de mi mundo de la vida, como si fueran una especie de valores especiales, sino que en comunidad los reconozco como valores, pero no como valores de utilidad, sino como valores en sí: tengo por tanto interés en que ellos realicen su vida en forma correcta y en esto empeño mi voluntad ética.

De aquí se sigue que es propio de mi existencia no sólo el esforzarme yo mismo por ser bueno, sino el querer que los otros también lo sean, de suerte que se vaya conformando una sociedad buena. Esto implica el que cuando en la vida social se presenten, como tiene que suceder, conflictos, se pueda dar un entendimiento ético mutuo, que permita solucionarlos de la mejor manera posible. De esta forma se va constituyendo una cultura moral, que exige el que en casos conflictivos «deba llegarse a un entendimiento ético entre las partes y deba decidirse "con justicia distributiva y equidad", repartiendo el peso de la actividad según sea su índole y sus fines. En ello radica una organización ética de la vida productiva, en la que los individuos producen no unos junto a otros ni unos contra otros, sino en distintas formas de una comunidad de voluntades (en libre entendimiento mutuo)» (IV, 50).

Para aportar a la conformación de esta comunidad ética el punto de vista de cada persona en particular es sumamente restringido, lo cual compromete a cada uno a procurar que los valores de la sociedad sean un objetivo común de los asociados. Al fin y al cabo «La valía global del individuo depende, pues, de la valía global de los demás, y correlativamente la propia colectividad no sólo tiene un valor cambiante, y en su caso creciente, gracias al valor cambiante de los individuos y al número creciente de individuos valiosos —en una forma sumatoria—; sino que la colectividad tiene valor como unidad de una comunidad de cultura y como un ámbito de valores fundados que no se disuelven en los individuales, sino que se fundan en el trabajo

de los individuos, en todos sus valores en cuanto individuos, a la par que confieren a éstos un valor superior, incomparablemente superior» (IV, 52). La relación de fundación es compleja: lo fundado se constituye a partir de los actos de quienes son fundamento, pero la nueva realidad fundada no es simplemente la resultante de una especie de sumatoria o adición de actitudes, valores o acciones. La sociedad no es otra cosa que el resultado de las relaciones entre personas, pero su sentido es algo nuevo y distinto específicamente de los integrantes que la conforman.

Lo más importante y significativo es por tanto que la sociedad no es simplemente un colectivo de particulares y que la vida comunitaria y lo que se alcanza comunitariamente no es una simple sumatoria de vidas y trabajos particulares; lo que se va logrando comunitariamente es una unidad de vida que transcurre a través del ser individual y de la vida individual. Si bien esta unidad está fundada en vidas particulares, trasciende los mundos circundantes de cada uno y se constituye al relacionarlos y conjugarlos en el mundo circundante común y en la sociedad surgida de las relaciones entre particulares.

Queda por tanto claro lo específico de una sociedad fundada en el modo de ser de diferentes personas, en sus proyectos y actitudes; pero también el modo de ser de la comunidad como constituida y fundada a partir de las personas, influye a la vez en los particulares: no otro es el sentido de su pertenencia social. «Todos los actos de la colectividad se fundan en actos de los individuos que les prestan fundamento. De aquí la posibilidad de que, igual que el sujeto individual puede devenir sujeto moral al dirigirse sobre sí mismo en la estimación y la volición, otro tanto ocurra con la colectividad» (IV, 53). Esto se debe manifestar en la actitud de responsabilidad de las personas con respecto al desarrollo cultural de la sociedad. Esto hace necesario que en ella haya personas orientadas moralmente, que reflexionen éticamente tanto sobre sí como sobre su comunidad, como la que les pertenece y a la cual pertenecen. También es esencial que estas reflexiones de los particulares se socialicen, «que se propaguen en un "movimiento" social (un análogo de la propagación física, pero como completa novedad y como algo propio de la esfera colectiva)» (IV, 53), que motiven acciones sociales correspondientes al compromiso ético de los asociados y que se orienten a la conformación y renovación de una

sociedad auténticamente ética: constituida por una orientación de voluntades que sea propia de la comunidad misma y no una mera suma de las voluntades de los particulares que la fundan.

Ahora sí es explicable cómo se relacionan la renovación ética individual y la de una cultura. Dado que ésta se funda en las personas y a su vez influye en ellas, es obvio que la reflexión ética de los particulares debe tener en cuenta a los demás y a la sociedad en su conjunto. Así va progresando tanto el desarrollo cultural de una sociedad como el de sus asociados: el sentido ético de la comunidad influye substantivamente en el comportamiento de los individuos. Por ello la eticidad de un pueblo debe ser preocupación de las personas, si éstas en su propio comportamiento tienden a la autenticidad.

Se trata entonces de discernir cómo una sociedad pasa de ser una mera comunidad de vida a convertirse en comunidad de personas, comunidad que fomente la eticidad de ella misma y de sus integrantes. Es por tanto necesario que las personas no sólo tengan actitudes éticas, sino que se dé en ellas la idea de la necesidad de una cultura éticamente constituida. A partir de esta intencionalidad fundacional de sociedad ética hay que desarrollar formas de renovación de la comunidad hacia ideas de auténtica humanidad, justicia como equidad, racionalidad en los diversos ámbitos de la vida. Esto corresponde ciertamente a las ciencias sociales, pero éstas, como formas culturales, están íntimamente relacionadas con la filosofía misma, órgano de reflexión acerca del sentido ético de una sociedad. El resultado histórico de dicha reflexión y del consecuente desarrollo de las ciencias particulares es la conformación de una teleología, propia no sólo de las personas sino de la sociedad, como su tendencia *ad in-finitum* en el progreso de la ciencia universal, la filosofía. Esta teleología «tiene necesariamente que haberse desarrollado en una colectividad a fin de que ésta alcance la forma de una colectividad ética-personal, de una que conscientemente se ha configurado de acuerdo con la idea ética y que puede emprender el camino a un desarrollo deliberadamente más alto» (IV, 55).

La manera de ir logrando esta sociedad y cultura éticas es por medio de la educación. La consolidación de una cultura ética en el pueblo lleva a conformar una comunidad identificada con ideas de la razón y con valoraciones correspondientes a ella. «Hay aquí un vínculo universal de las voluntades que genera una

unidad en el querer, sin que se produzca una organización imperialista de las voluntades. Hay una voluntad central en la que todas las individuales se integran, a la que todas voluntariamente se someten y de la que se saben funcionarias» (IV, 57-58). En una nota aclaratoria a este planteamiento dice Husserl: «Podríamos también hablar, frente a la unidad "imperialista", de una unidad "comunista" de voluntades» (IV, 58, nota 1). Más adelante aclara estos términos, por lo demás extraños en la fraseología husserliana, refiriéndose al paso de la cultura de la antigüedad al medievo: «Si la comunidad de filósofos había sido, por así decirlo, "comunista" y su idea directriz no se sustentaba en una voluntad que abarcase al colectivo social, ahora la comunidad correspondiente, la de los sacerdotes, es "imperialista" y está dominada por una voluntad unitaria» (V, 98).

La propuesta es por tanto la de una sociedad fundada y guiada por la idea de filosofía y por su sentido de teleología y de ética de la responsabilidad. En ella no sólo se protege la libertad de las personas, sino que se la enriquece gracias al carácter ético de la sociedad, en la cual se fomentan los valores de una cultura cada vez más humana. Éste es el sentido pleno de cultura filosófica de una comunidad: en ella se desarrolla entonces un espíritu ético común y gana vigor la idea ética que conforma comunidad y el carácter mismo de una idea teleológica de comunidad en renovación continua.

De esta forma la argumentación husserliana se orienta a mostrar cómo el compromiso ético del sujeto, fundado en la autorreflexión, es propiedad intrínseca de la intencionalidad como responsabilidad, capacidad de autonomía y autodeterminación por un «imperativo categórico» de lo razonable. El poderse responsabilizar de los fines de «la humanidad», lo abre directamente a tareas históricas relacionadas con la cultura de su propio pueblo y de éste en relación con los demás. Para Husserl no parece posible separar autorresponsabilidad de responsabilidad histórica y cultural. Este aspecto se acentúa muy claramente en un texto de 1924, muy cercano en sus planteamientos a lo que acabamos de exponer, «Meditación sobre la idea de una vida individual y comunitaria en autorresponsabilidad absoluta» (Hua VIII, 193-202).[20] Allí se dice:

20. Éste es el texto que tanto impresiona a J. Habermas en el momento de propo-

> El sujeto individual es miembro de una comunidad; y así tenemos que distinguir la autorresponsabilidad del individuo y la autorresponsabilidad de la comunidad. Pero la comunidad no puede responsabilizarse sino en el sujeto personal individual. La autorresponsabilidad del individuo, que se sabe miembro y funcionario de la comunidad, abarca también la responsabilidad respecto de esta forma de vida práctica e incluye con ello una responsabilidad para con la comunidad misma. Yo puedo asumir y rechazar un destino social y lo puedo cumplir de diferentes maneras: de ello soy responsable. Por otra parte, como la comunidad no es una mera colección de individuos aislados y agrupados unos al lado de otros, sino una síntesis de los individuos por obra de la intencionalidad interpersonal, una unidad fundada gracias a la vida y la acción social de unos para otros y de unos con otros; de la misma forma la autorresponsabilidad, la voluntad de autorresponsabilidad, la reflexión racional acerca del sentido y de los posibles caminos de una tal autorresponsabilidad para con una comunidad, no es una mera suma de autorresponsabilidades que se den en las personas individuales, etc., sino de nuevo es una síntesis, que precisamente entreteje intencionalmente unas con otras las autorresponsabilidades individuales y funda entre ellas una unidad interna [Hua VIII, 197-198].

Husserl no duda en designar esta problemática como ética y proponer un desarrollo racional de dicha temática. De hecho ya la intencionalidad misma, como tendencia hacia la razón y hacia la verdad, dada su «estructura teleológica universal» (Hua XVII, § 60), es ella misma razón práctica. Pero sigue sin resolverse el problema de cómo se da en la subjetividad el fenómeno mismo de la intersubjetividad, que es en el que se nos abre y donde se constituye originariamente la región de lo ético:

> La pregunta de cómo —hablando idealmente— una pluralidad de personas y eventualmente la totalidad de los que se encuentran en posibles relaciones de entendimiento o inclusive ya constituyen comunidad gracias a relaciones personales, de cómo pueden rea-

---

ner su cambio de paradigma: de la filosofía de la conciencia a la teoría de la acción comunicativa, a partir del análisis del mundo de la vida y de la intersubjetividad en Husserl: «Husserl concluye de la situación de que la vida intencional se relaciona universalmente con la verdad, la exigencia notable de una autorresponsabilidad absoluta de la humanidad socializada», J. Habermas, *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Franfurt a.M., Suhrkamp, 1984, p. 44.

lizar una vida de la que pudieran responsabilizarse absolutamente, conduce a la pregunta de si una tal vida comunitaria es posible sin una comunidad de voluntades dirigidas a una tal vida de responsabilidad absoluta; y luego conduce a preguntar si una tal vida es posible sin que se hubiere diseñado su idea científicamente, cognitiva críticamente: esto equivale a una ciencia normativa acerca de ello (una ética); lo que nos conduce luego a la pregunta sobre las posibilidades y necesidades acerca del origen de esta idea y de una tal ciencia, acerca de su origen en las personas individuales y del desarrollo hacia la conformación de la idea teleológica de comunidad en cuanto comunidad [Hua VIII, 199].

3. Los límites de la reflexión trascendental[21]

Husserl termina los artículos previstos para la revista *The Kaizo* con una muy apretada reflexión sobre la evolución de la cultura de Occidente, comenzando por las religiones naturales, pasando por el cristianismo y por su desarrollo en la Edad Media, para confrontar las culturas religiosas con la cultura filosófica como ciencia auténtica. Es obvio que Husserl privilegia en esta comparación el punto de vista de la filosofía con respecto a la acción humana responsable y renovadora. En este sentido es hijo inconfundible de la Ilustración y del Idealismo alemán, como lo demuestran estas expresiones al final de su trabajo: «La acción sigue al conocimiento auténtico. "Al conocimiento auténtico", es decir: sólo quien por su propio esfuerzo teórico sobre la razón ha ganado para sí la perfecta claridad de la norma, sólo él posee ese conocimiento auténtico que motiva realmente a la voluntad» (V, 95).

Pero es precisamente esta concepción «ilustrada» y «racionalista» de moral la que ha hecho crisis en la actualidad. Como si los esfuerzos y exhortaciones del filósofo fueran absolutamente impotentes ante los hechos de la historia: las guerras, también «las justas», los holocaustos, las masacres, las injusticias, las exclusiones, los racismos, los genocidios, la violación

21. Retomo en este apartado final, en parte textualmente, ideas expuestas en el Coloquio de Fenomenología celebrado en Puebla (México) dentro del XIV Congreso Interamericano de Filosofía en agosto de 1999, publicadas entre tanto como «La ética fenomenológica y la intersubjetividad», *Franciscanum. Revista de las ciencias del espíritu*, año XLI, n.º 122-123 (mayo-diciembre de 1999), pp. 127-145.

«sistemática» de los derechos humanos, en una palabra, la violencia en todas sus formas.[22] La crítica posmoderna a los metarelatos, como el de la Ilustración y el del Idealismo, alcanza también a un estilo de fenomenología, que todavía pretende orientarse unilateralmente por la autorreflexión:

> No se necesita sólo una doctrina de los principios éticos, que es sólo y siempre formal, sino una ciencia teórica de alcance universal que investigue el reino entero de lo teoréticamente cognoscible, que lo despliegue en una multiplicidad sistemáticamente trabada de ciencias particulares. Se necesita, en suma, la ciencia universal puesta bajo la idea directriz de una vida en la razón que ha de acometerse en concreto y ha de llevarse en todo lo posible a perfección; bajo la idea directriz, pues, de una humanidad perfecta en todo lo posible y que vive con la más alta satisfacción posible de sí. Por sobre una mera ética individual como doctrina formal de los principios de vida racional del hombre como individuo, se necesita ante todo una ética social cuya elaboración máximamente concreta haga primeramente posible el que toda acción individual se someta a norma concreta. Pero el examen en profundidad de lo que una vida humana en la razón —que es *eo ipso* vida social— necesita para su progresiva elevación y perfeccionamiento, en el marco de la forma general-normativa que prescribe la idea formal de la razón, conduce justamente a la necesidad de una filosofía universal [V, 96].

La pregunta hoy por «el punto de vista moral» tiene que situarse en medio de la confrontación entre quienes pretenden en asuntos de ética y moral orientarse por sus propias intuiciones, sólo por los contextos, sin preocuparse por principios, dado que éstos ni siquiera motivan a los individuos, y quienes todavía se aferran a una moral de principios universales y necesarios. En otras palabras, el fenomenólogo debe explicitar el aporte que puede prestar a la discusión contemporánea acerca de la filosofía moral y política, un «volver sobre las cosas mismas», un partir del análisis del darse subjetivamente los conflictos, las situaciones, los hechos, en una palabra, los fenómenos morales.

---

22. Por tratarse de un análisis desde la perspectiva fenomenológica contemporánea no quiero dejar sin mencionar, de una lista que se haría interminable, el reciente libro, editado por Mihran Dabag, Antje Kapust y Bernhard Waldenfels, *Gewalt. Strukturen. Formen. Repräsentationen*, Munich, Wilhelm Fink Verlag, 2000.

En el debate entre universalistas en moral y contextualistas en ética, o si se quiere, entre liberales —de diversos perfiles— y comunitaristas, habría que esforzarse ante todo por clarificar el sentido de la ética fenomenológica, con lo cual se podría luego discutir propuestas como la de la ética discursiva que, como ya se insinuó, pretende originarse en un análisis fenomenológico de los sentimientos morales.

El aporte de la ética fenomenológica debe consistir en poder acceder al fenómeno moral, antes de que éste pueda ser prejuzgado por concepciones morales unilaterales, universalistas o contextualistas. Se trata por tanto ahora de urgir la analogía con la que comenzamos esta introducción, refiriéndola ahora al análisis genético del «darse los fenómenos morales», como lo ha sugerido Bernhard Waldenfels: «La genealogía de la lógica, subtítulo elegido por Ludwig Landgrebe, para *Experiencia y juicio* de Husserl, y que vuelve a aparecer en Merleau Ponty en la forma de una "genealogía del ser",[23] encuentra su correspondencia en una *genealogía de la moral*».[24] Para acceder a esta genealogía se debe asumir una «*epojé* ética» (Hua VIII, 319), más radical que la ejercida por el mismo Husserl, porque no sólo se pretende «suspender» toda moral vigente, sino reconstruir desde sus orígenes el sentido mismo del *ethos*: una «ética como filosofía primera».

La reconstrucción genética del ethos, según Husserl, parte de la necesidad no sólo de comprender un sentido de objetividad del mundo, que pueda ser constituido por todos, sino sobre todo de la exigencia de constitución de otros, con quienes conformo en relaciones de reciprocidad la sociedad civil. Es con respecto a ellos como se me abre el sentido de responsabilidad,[25] el cual hoy en día reafirma la identidad de la persona en sus relaciones con la cultura y la sociedad civil: responsabilidad con respecto a los riesgos del mundo de la vida, especialmente los que tienen

23. Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la Perception*, París, Gallimard, 1945, p. 67.

24. Bernhard Waldenfels, «Einführung: Ethik vom Anderen her», en Bernhard Waldenfels e Iris Därmann (eds.), *Der Anspruch des Anderen. Perspektiven phänomenologischer Ethik*, Munich, Fink, 1998, p. 8.

25. Véase recientemente: Klaus Günther, «Verantwortlichkeit in der Zivilgesellschaft», en Stepahn Müller-Doohm (ed.), *Das Interesse der Vernunft*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2000, pp. 465 ss.

que ver con el medio ambiente; responsabilidad con respecto a un bien común y a un interés público, que no se reducen a tareas del Estado, sino que gracias a la globalización son cada vez más también tareas de la sociedad civil; responsabilidad con respecto a los derechos humanos, con los cuales debería comprometerse cada persona como miembro de la sociedad civil, si es que todavía se apuesta por la convivencia ciudadana como valor innegociable; y responsabilidad personal con respecto a acciones —piénsese en el extremo en fundamentalismos y en criminalidad—, que antes se disculpaban como si fueran determinadas ciegamente por factores estructurales de la cultura misma, de la sociedad y de la historia. Responsabilidad compartida sólo es posible como reciprocidad en los procesos de conformación y de renovación solidaria de la sociedad y de la cultura. La racionalización del mundo de la vida en la modernidad significa por tanto fortalecimiento de relaciones múltiples y complejas entre cultura, sociedad y persona. Hay que destacar en especial la relación entre cultura y personalidad la cual se articula en una renovación de las tradiciones, la cual depende cada vez más no sólo de los movimientos sociales, sino especialmente de la actitud y competencia crítica de las personas y de su capacidad de innovación. Esto lleva a un movimiento cultural de revisión constante de tradiciones que se disuelven en procesos de reflexión individual y social, al tiempo que las personas se van reconociendo en su propia identidad mediante procesos de autorresponsabilidad: dichos procesos van caulificando la sociedad civil.[26]

Para abordar la constitución fenomenológica del otro como diferente, tiene ante todo que estar absolutamente claro, que cuando percibo al otro no basta con ver en realidad «sombreros y capas, que muy bien podrían ocultar meros autómatas, movidos por resortes», según la clásica objeción cartesiana.[27] La fenomenología es consciente del reto al que se somete la filosofía trascendental, si quiere superar todo solipsismo: se trata de constituir desde el yo trascendental a otros-yo trascendentales, es decir a otros que se autoconstituyen en sus propios yo (cf.

---

26. Véase Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, vol. 2, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1981, pp. 221-222.

27. René Descartes, *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, Madrid, Alfaguara, 1977, p. 29.

Hua I, 155). Y esto es lo que no parece ser posible: la paradoja de pretender constituir desde la propia identidad a quien como individuo sólo puede autoconstituirse en la identidad que lo caracteriza, terminará por arrojar como resultado positivo la inefabilidad del individuo, tanto del que se resiste a ser constituido por otro, como de quien pretende constituir a otros. La paradoja que no tiene solución epistemológica teórica debe por tanto ser abordada prácticamente, desde la ética como filosofía primera.

Al no ser posible recorrer aquí el camino de la V Meditación, señalamos sólo aquellos puntos en los que la crítica ha descubierto las mayores deficiencias[28] en este intento de resolver el problema de la intersubjetividad: no parece posible constituir al otro en su propia corporeidad (*Leiblichkeit*), en su subjetividad a flor de piel, desde mi propia corporeidad, basándome en un modelo de constitución de los objetos del mundo, con base en la percepción, que me permite la apresentación de lo no presente, si lo que pretendo apresentar por analogía es la subjetividad del otro; la duplicidad presente en la fórmula husserliana «*como si yo estuviera allá en lugar de la corporeidad del otro*» (Hua I, 152) no soluciona lo que se pretende con la analogía, no resuelve la reciprocidad, menos aún la originariedad de quienes participan en el mismo mundo desde tradiciones propias, que significan identidades históricas, culturales y morales específicas.

Se habla entonces del agotamiento del paradigma de la filosofía trascendental y se buscan alternativas. Ya hemos sugerido por qué nos parece que no basta con encontrar la solución a la problemática de la intersubjetividad por caminos que no partan de su génesis misma. El problema es más profundo, es de reconocimiento del otro como diferente, porque «un oído deficiente o sordo no se puede curar con argumentos».[29]

Veamos entonces si una propuesta como la de Emmanuel Levinas de una «ética como filosofía primera»[30] ayuda a aclarar

28. Véase, entre otros: Alfred Schütz, «Das Problem der transzendentales Intersubjektivität bei Husserl», *Philosophische Rundschau*, 5 (1957), pp. 81-106; Klaus Held, «Das Problem der Intersubjektivität und die Idee einer phänomenologischen Transzendentalphilosophie», en U. Claesges y K. Held (eds.), *Perspektiven transzendental-phänomenologischer Forschung* (Phaenomenologica 49), La Haya, M. Nijhoff, 1972, pp. 3-60.

29. B. Waldenfels, «Einführung: Ethik vom Anderen her», *op. cit.*, p. 10.

30. Emmanuel Levinas, *Éthique comme philosophie première* (prefacio y anotaciones de Jacques Rolland), París, Rivages, 1998.

de manera más fundamental el problema de la intersubjetividad,[31] sin lo cual no podemos avanzar en la construcción de una ética para la renovación cultural y el cambio social. En una argumentación, que bien podría llamarse «con Husserl superando a Husserl», para aclarar el «sentimiento vital (*Lebensgefühl*)» que se abre en el momento que se toma en serio la íntima relación entre psicología fenomenológica y filosofía trascendental, es decir entre el «dárseme el otro» y mi reflexión sobre él como diferente, Levinas cuestiona el sentido epistemológico de la intencionalidad que, según él, se convierte en la causa de todo objetivismo fenomenológico. La alternativa es una descentración preintencional de la conciencia que le permita abrirse, en la receptividad propia de los sentimientos morales,[32] a aquella responsabilidad en la que se da la cooriginariedad del yo, el otro y el tercero, como el otro del otro.

Para Levinas, lo mismo que para Husserl, *«el Yo está en la encrucijada»*,[33] dado que precisamente se lo debe asumir «de otro modo que ser» superando todo esencialismo: sólo así se podrá determinar originariamente su sentido de responsabilidad. «Esta encrucijada permite flexiones diferentes de la idea de sujeto: al lado del nominativo ontológico —*ego*—, único caso reconocido por las "filosofías del sujeto", la reflexión levinasiana nos adentra en el acusativo —*moi*— y dativo —*para-el-otro*— éticos. Es precisamente el postergamiento del *ego* el que, haciendo posible la emergencia de una subjetividad cuyo caso no es el nominativo, abre un nuevo horizonte discursivo donde la ética se atribuye el privilegio del que tradicionalmente gozó la ontología».[34]

---

31. El mismo editor de las *Meditaciones cartesianas* de Husserl, Stephan Strasser, en su libro *Welt im Widerspruch. Gedanken zu einer Phänomenologie als ethischer Fundamentalphilosophie*, Dordrecht, Kluwer, 1991, reconoce que es necesario superar los «límites de la filosofía trascendental» siguiendo el desarrollo emprendido por E. Levinas. No sobra aquí, así sea por contextualizar todavía más la argumentación moral, anotar la gran importancia que da Enrique Dussel en su *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Madrid, Trotta, 1998, a las tesis de Levinas. Werner Marx, sin tener en cuenta los planteamientos de Levinas, sugiere así mismo un desarrollo de la fenomenología que conduce a planteamientos fundamentales de la ética, como los que pretendemos introducir aquí: *Towards a Phenomenological Ethics. Ethos and the Life-World*, Albany, State University of New York Press, 1992.

32. Emmanuel Levinas, *Humanismo del otro hombre*, Madrid, Caparrós, 1993, p. 89.

33. Emmanuel Levinas, *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, Salamanca, Sígueme, 1987, p. 191, n. 24.

34. J. Alberto Sucasas Peón, «La subjetivación. Hipóstasis y gozo», *Revista Anthro-*

Se trata pues de una reducción ética, de un «volver sobre y hacia las cosas mismas», que alcance a la conciencia no-intencional, a la conciencia prerreflexiva y también pre-práctica, «la que no es acto, sino pura pasividad»;[35] «mala conciencia», llama Levinas a la conciencia que no es intencional, es contingencia, timidez, cuidado; no es culpabilidad, pero sí está acusada, sólo en cuanto es «responsable de su presencia misma» en ese sentido fundamental de quien no se atreve a identificarse con un yo, a apropiarse de él frente al rostro ajeno: el de la segunda y el de la tercera persona. La responsabilidad basada en la intencionalidad de la conciencia y articulada en la teleología de la historia[36] era, para Husserl, la de un yo protagónico; se busca ahora un sentido de responsabilidad que responda a un sentimiento de temor por el otro, «como si yo estuviera consagrado al otro hombre antes de estarlo a mí mismo». «Responsabilidad antes de mi libertad [...] en un pasado inmemorial [...] más antiguo que toda conciencia de...»[37] Estamos en el principio, allí donde nos faltan los nombres y estamos apenas balbuceando los pronombres, dado que el problema de la intersubjetividad se resiste a una solución teórica, cognitiva, ontológica, estamos arrojados, expuestos y abiertos a un horizonte práctico, el de la ética como filosofía primera: el de la relación ética fundamental como reconocimiento del otro y por parte del otro. «[...] es la irrupción del rostro la que, en un primer momento, desarticula la identidad ontológica del yo para luego reconstruirla en un sentido ético»:[38] «el "no matarás" es la primera palabra del rostro».[39]

La ética como filosofía primera libera por tanto al sujeto de la obsesiva presencia del ser como posición, como lo que «hay». La respuesta ya no es, como en Husserl, meramente metodológica ante una actitud natural dogmática, posesiva, afirmativa. Se trata ahora de una «*epojé* ética»: «la única salida del sin sen-

---

pos, n.º 176, «Emmanuel Levinas. Un compromiso con la Otredad. Pensamiento ético de la intersubjetividad» (enero-febrero de 1998), p. 38.

35. Emmanuel Levinas, *Éthique comme philosophie première, op.cit.*, p. 85.

36. Véase mi libro *Intentionalität als Verantwortung, op. cit.*

37. Emmanuel Levinas, *Éthique conmo philosophie première, op. cit.*, pp. 97-98.

38. Juan Alberto Sucasas, «Emmanuel Levinas: una ética judía», en M. Beltrán, J.M. Mardones, Reyes Mate (eds.), *Judaísmo y límites de la modernidad*, Barcelona, Riopiedra, 1998, p. 138. Véase Emmanuel Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, París, Vrin, 1967; y *Totalidad e infinito*, Salamanca, Sígueme, 1977.

39. Emmanuel Levinas, *Ética e infinito*, Madrid, Visor, 1991, p. 83.

tido del "hay" se encuentra en el descubrimiento del otro en su alteridad misma, en la subordinación del yo a la demanda del prójimo, es decir, en el movimiento mismo de la ética».[40]

Pero en Levinas esta profundidad de la fenomenología no significa abstenerse de los temas actuales de la filosofía moral y política, aquéllos relacionados con la materialidad económica y con el estado de derecho democrático. Para él las relaciones entre moral y justicia llevan a constituir a un tercero, a los otros del otro, de quienes también soy responsable, más allá de un frío contractualismo y de todo cálculo egoísta de intereses. «Reconocer a otro es dar. [...] Es en la generosidad cuando el mundo poseído por mí —mundo ofrecido al goce— se percibe desde un punto de vista independiente de la posición egoísta.»[41]

De esta forma se conserva cierta prioridad de la ética con respecto a la justicia. Ésta, a su vez, se origina en la presencia del «tercero», el cual no puede presentarse sin la mediación del rostro del otro. Así, cuando la ética no motiva como debiera, debe acceder el sentido más objetivo de la justicia, en el que se basa su coactividad. Pero política sin ética termina por objetivar a los otros. «La justicia no me engloba en el equilibrio de su universalidad, la justicia me conmina a ir más allá de la recta final de la justicia, y nada puede marcar el término de esta marcha; tras la recta línea de la ley, la tierra de la bondad se extiende infinita e inexplorada. [...] Soy, por consiguiente, necesario a la justicia como responsable más allá de todo límite fijado por una ley objetiva.»[42]

Podemos, pues, concluir que la radicalidad husserliana, la de la «conversión religiosa» de la *epojé*, la del «funcionario de la humanidad», la de la autorresponsabilidad, de la teleología de Occidente, de las tareas infinitas, que no obtiene respuesta satisfactoria y más bien fracasa en el intento de constituir la intersubjetividad desde la intencionalidad de un sujeto trascendental, esa misma radicalidad es asumida por una fenomenología

---

40. Stéphane Mosès, «La idea de justicia en la filosofía de Emmanuel Levinas», en M. Beltrán y otros, *op. cit.*, pp. 75-76.

41. Emmanuel Levinas, *Totalité et infini*, La Haya, 1961, p. 48 (*Totalidad e infinito*, *op. cit.*).

42. *Ibíd.*, p. 222. Acerca de las relaciones entre ética y justicia en la obra de Levinas ver de Robert Bernasconi, «Wer ist der Dritte? Überkreuzung von Ethik und Politik bei Levinas», en B. Waldenfels e I. Därmann, *op. cit.*, pp. 87-110 y Stéphane Mosès, *op. cit.*

desde el otro y desde los otros del otro, que no funda la responsabilidad en una intencionalidad orientada hacia la constitución de la verdad, sino en una intencionalidad motivada hacia la responsabilidad abierta por el sentimiento que suscita el rostro del otro, su desnudez, su finitud y su contingencia. Éste es el auténtico sentimiento vital que, ante la visión del otro, hace reconocer como fundamento ético la gratuidad, si se quiere, la historicidad y la facticidad del ser. Si Husserl hubiera entendido lo que incluía su programa de relacionar íntimamente la psicología fenomenológica y las vivencias con la competencia reflexiva y la filosofía trascendental, quizá hubiera podido dar este significado trascendental a los sentimientos morales, que son los que nos abren la dimensión originaria de las diferencias, previas a toda identidad, en las que se teje una intersubjetividad, que antes que garantía de objetividad no exenta de positivismo y dominación, realiza sobre todo la substancia ética de lo humano. Esto es lo que lleva a Stepháne Mosès a afirmar que Levinas «por oposición a la amenaza de la guerra implicada por la tradición filosófica de Occidente, ve en la relación ética del Yo hacia el otro el fundamento mismo de la paz».[43]

GUILLERMO HOYOS VÁSQUEZ*

43. Stéphane Mosès, *op. cit.*, p. 81; véase además de Emmanuel Levinas, «Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo», en M. Beltrán y otros, *op. cit.*, pp. 65 ss.

* El autor de esta introducción es profesor emérito de la Universidad Nacional de Colombia y actualmente Director del Instituto de Estudios Sociales y Culturales PENSAR de la Universidad Javeriana de Bogotá, Colombia.

NOTA DEL TRADUCTOR

Los ensayos de Husserl sobre el tema de la renovación del hombre y de la cultura, que aquí se traducen por vez primera al español, no han sido propiamente conocidos del público filosófico hasta la reciente edición en 1989 del tomo 27 de la serie *Husserliana*. Este volumen de las *Obras completas* de Husserl, que lleva por título general *Aufsätze und Vorträge (1922-1937) [Ensayos y Conferencias (1922-1937)]* —Dordrecht/Boston/Londres, Publicaciones Académicas Kluwer— y que ha estado al cuidado de Thomas Nenon y Hans Reiner Sepp, se abre, en efecto, con los escritos que el filósofo redactó entre 1922 y 1923 para la revista japonesa *The Kaizo* —que significa precisamente *renovación*. Pero de los cinco ensayos inicialmente concebidos por Husserl para la publicación periódica, sólo los tres primeros vieron la luz en las sucesivas entregas de 1923 y 1924. Y de éstos sólo el primero se publicó en el original alemán seguido de traducción japonesa, mientras que los otros dos aparecieron únicamente en la versión al japonés del desconocido traductor de todos ellos. Tan llamativa disparidad en la primera publicación de los textos se debió, al parecer, a la destrucción en el terremoto de Tokio de 1923 de la mayoría de las imprentas que disponían de caracteres latinos. La no aparición de los dos últimos ensayos tuvo que ver, en cambio, con el incumplimiento por parte de la empresa editora de las condiciones de pago al autor y de entrega al mismo de ejemplares gratuitos.[1]

De los dos ensayos que no salieron a la luz, el que según to-

---

1. Cfr. la introducción de los editores, *op. cit.*, p. XI.

das las apariencias es el último (los manuscritos correspondientes no hacen indicación de su orden) quedó además incompleto. La reconstrucción de los grandes estadios culturales de la Humanidad como hitos de sentido en la búsqueda coherente de la autonomía de la razón y del logro de la felicidad, se interrumpe bruscamente tras el examen del redescubrimiento en la Modernidad de la cultura filosófica libre. Falta, pues, el análisis de las tensiones y carencias que debían explicar cómo el espíritu filósofico de vida en la razón había podido irse debilitando en Occidente hasta su extinción en la catástrofe de la Gran Guerra —tal como el primer ensayo empezaba reconociendo. Las subdivisiones de este largo ensayo conclusivo llevan el título elegido por los editores antes citados.

Sería injusto considerar estos cinco artículos como texto de mera invitación al pensamiento o de simple divulgación filosófica. En la problemática de la ética fenomenológica y de la filosofía fenomenológica de la cultura, más bien merecen quizá la consideración de textos de referencia. Sí es cierto, en cambio, que tanto la índole de los asuntos tratados como la explícita presencia en ellos de la convulsa circunstancia histórica del momento, o incluso la particularidad del público que era su primer destinatario, contribuyen a dar a estas páginas el aspecto de un esfuerzo teórico más directo y sencillo que el de la mayoría de los escritos científicos husserlianos. La traducción ha tratado de preservar esta peculiaridad y ha evitado en lo posible ciertos tecnicismos del lenguaje fenomenológico, incluso en algún caso en que se trata de indudables acuñaciones teóricas (tal ocurre, por ejemplo, con *Selbsterfassung*, que me he permitido traducir por «captación cabal»). Hay, con todo, una determinada dificultad especial de este texto a la hora de verterlo al español, que es la que plantean los términos emparentados *Menschheit*, *Menschentum* y *Humanität*, ninguno de los cuales equivale al sustantivo colectivo «Humanidad» como conjunto del género humano. El primero de los tres vocablos, *Menschheit*, se aplica distributivamente a toda colectividad o grupo humano que vive en el seno de una cultura. Se adapta por ello a cierto uso castellano restringido de «humanidad» en que, en referencia a una determinada cultura o civilización, ésta se indica adjetivamente: la «humanidad» europea u occidental, la «humanidad» antigua, etc. Cuando el texto no precisa la cultura en cuestión o el térmi-

no se usa con entera generalidad, he traducido simplemente por «colectividad humana» o incluso «colectividad». Los otros dos términos alemanes tienen, por su parte, bien el carácter de sustantivos abstractos, o bien una evidente connotación de valor. En el primer supuesto he optado por traducirlos indistintamente por «condición humana», como en las demandas de Husserl de una «ciencia racional no sólo de la condición humana en general sino también de su renovación» (primera aparición de *Menschentum*), o de una «ciencia de esencia del espíritu y de la condición humana» (primera aparición de *Humanität*). Los supuestos en que estos términos dan expresión a una meta axiológica de alcance global se vierten de nuevo como «humanidad», ya que el sustantivo comparece casi invariablemente bajo alguna cualificación de valor positivo: «humanidad verdadera», o «auténtica», o «más alta», o «ética», etc. Sólo en algún pasaje de los últimos artículos, que establece un contraste entre la colectividad dada (*Menschheit*) y la *Humanität* a que como obra de la cultura se aspira, he preferido, en aras de la claridad, utilizar *humanitas* como versión del latinismo germanizado. La conclusión de estas precisiones no es otra, en efecto, que la confianza en que el sentido de los análisis proporciona claridad suficiente para la comprensión de los matices significativos.

Agradecemos sinceramente al Archivo Husserl de Lovaina, a su director Rudolf Bernet y a la editorial Kluwer la concesión de los permisos necesarios para la edición española. Mi labor de traducción se ha beneficiado de la colaboración de Bernhard Obsieger y de los dispositivos técnicos que, por medio de Antonio Zirión, ha puesto a mi disposición la Universidad Nacional Autónoma de México.

AGUSTÍN SERRANO DE HARO

Madrid, abril de 2001

I

RENOVACIÓN. EL PROBLEMA Y EL MÉTODO

Renovación es el clamor general en nuestro atribulado presente, y lo es en todo el ámbito de la cultura europea. La guerra que desde 1914 la ha asolado y desde 1918 se ha limitado a preferir, en lugar de los medios militares de coacción, esos otros «más finos» de las torturas espirituales y las penurias económicas moralmente degradantes, ha puesto al descubierto la íntima falta de verdad, el sinsentido de esta cultura. Justo este descubrimiento significa que la auténtica fuerza impulsora de la cultura europea se ha agotado. Una nación, una colectividad humana vive y crea en la plenitud de su fuerza cuando la impulsa la fe en sí misma y en el buen sentido y la belleza de su vida cultural; o sea, cuando no se contenta con vivir sino que vive de cara a una grandeza que vislumbra, y encuentra satisfacción en su éxito progresivo por traer a la realidad valores auténticos y cada vez más altos. Ser un miembro digno de tal colectividad humana, trabajar junto con otros en favor de una cultura de este orden, contribuir a sus más sublimes valores, he aquí la dicha de quienes practican la virtud, la dicha que los eleva por sobre sus preocupaciones y desgracias individuales.

Esta fe que nos movió a nosotros y a nuestros padres, y que se transmitió a las naciones que, como la japonesa, sólo muy recientemente se vincularon a la tarea de la cultura europea, es la que hemos perdido, la que partes enteras de nuestro pueblo han perdido.

Si antes de la guerra ya se tambaleaba, hoy se ha derrumbado por completo. Tal es el hecho ante el que, como hombres libres, nos encontramos. Él debe determinar nuestra praxis.

Y por ello decimos: *Algo nuevo tiene que suceder*; tiene que suceder en nosotros y por medio de nosotros, por medio de nosotros como miembros de la humanidad que vive en este mundo, que da forma a este mundo, como también él nos da forma a nosotros. ¿O es que acaso hemos de aguardar a ver si esta cultura sana por sí sola en el juego azaroso entre fuerzas creadoras y destructoras de valores? ¿Asistiremos acaso a «la decadencia de Occidente» como a un fatum que pasa sobre nuestras cabezas? Este fatum sólo *existe* si pasivamente lo contemplamos..., si pasivamente pudiéramos contemplarlo. Pero ni siquiera quienes nos lo pregonan pueden así hacer.

Somos seres humanos, somos sujetos de voluntad libre, que intervienen activamente en el mundo que los rodea, que constantemente contribuyen a configurarlo. Querámoslo o no, hagámoslo bien o mal, es así como actuamos. ¿Y es que no podemos actuar también *de modo racional*, es que la racionalidad y la virtud no caen bajo nuestro poder?

«Quimeras, fines quiméricos», objetarán los pesimistas y los partidarios de la *Realpolitik*. Si ya para el individuo es un ideal inalcanzable el dar a su vida individual la forma de una vida en la razón, ¿cómo podemos nosotros pretender algo así para la vida colectiva, para la vida nacional, incluso para la de toda la humanidad occidental?

Ahora bien, ¿qué diríamos nosotros a un ser humano que en vista de lo inalcanzable del ideal ético renunciase al fin moral y no hiciese suyo el combate moral? Nosotros sabemos que este combate moral, en la medida en que es serio y es continuado, tiene en toda circunstancia un significado generador de valores; que incluso por sí solo el combate moral eleva la personalidad de quien en él se debate, al nivel de la verdadera humanidad. ¿Quién negará, sobre ello, la posibilidad de un progreso ético continuado bajo la guía del ideal de la razón?

Pues esto mismo es lo que no nos está permitido dar por imposible «a propósito de los seres humanos a gran escala», de las colectividades humanas más grandes y de las máximamente grandes. Sin dejarnos extraviar por un pesimismo pusilánime ni por un «realismo» carente de ideales, admitiremos su posibilidad sin ningún reparo. Y tendremos que reconocer como una exigencia ética absoluta la misma actitud de combate en orden a una humanidad mejor y a una cultura auténticamente humana.

Así es como se expresa por anticipado un sentimiento natural que hunde sus raíces, patentemente, en aquella analogía platónica entre el individuo y la colectividad. Esta analogía no es en modo alguno, sin embargo, una excelsa ocurrencia de uno de esos filósofos que se remontan muy por encima del pensar natural o que llegan incluso a desvariar en las alturas. Al contrario, la analogía individuo-colectividad no es más que la expresión de una apercepción cotidiana que surge con naturalidad de situaciones reales de la vida humana. En su naturalidad la analogía se revela también, una y otra vez, como la instancia determinante de, por ejemplo, casi todos los juicios de valor relativos a la política nacional y mundial, y como el motivo de las correspondientes conductas. Ahora bien, ¿son acaso apercepciones naturales de este género y las tomas de postura emotivas que se basan en ellas, un fundamento suficiente para reformas racionales de la colectividad? ¿Y lo serán también para la mayor de todas las reformas, la que debe renovar radicalmente toda una civilización como la europea? La fe que nos embarga es que a nuestra cultura *no le es dado* conformarse; es la fe de que la cultura puede y debe ser reformada por la razón del hombre y por la voluntad del hombre. Ciertamente que una fe así sólo es capaz de «mover montañas» en la realidad, no en la pura fantasía, si se transforma en pensamientos sobrios dotados de evidencia racional, y si éstos prestan plena determinación y claridad a la esencia y a la posibilidad de la meta que se persigue y de los métodos llamados a hacerla realidad. De suerte que la fe en cuestión alcance con ello a darse a sí misma, por vez primera, el fundamento de su propia justificación racional. Sólo esta claridad intelectual puede convocar a un trabajo gozoso; sólo ella puede trasmitir a la voluntad la resolución y la fuerza imperativa para una acción liberadora; sólo este conocimiento puede devenir un sólido patrimonio común, de modo que finalmente, por obra de miles y miles de convencidos de la racionalidad de la empresa, las montañas se muevan; es decir, el movimiento de renovación que se limitaba a latir emotivamente se transforme en el proceso mismo de la renovación.

Pero la claridad de que se trata no es en absoluto fácil de lograr. Ni el pesimismo escéptico antes mencionado, ni la desvergüenza de la sofística política que tan fatalmente domina nuestro tiempo, y que se vale del discurso de la ética social sólo

como disfraz de los fines egoístas de un nacionalismo totalmente pervertido, serían posibles si los conceptos que acerca de la colectividad surgen de una manera natural no estuvieran, pese a su naturalidad, afectados de horizontes de oscuridad, de mediaciones que se enredan y ocultan entre sí, y cuyo discernimiento clarificador excede con mucho las fuerzas de un pensamiento no formado. Sólo la ciencia estricta puede aportar aquí métodos seguros y resultados firmes; sólo ella puede proporcionar el trabajo teórico previo del que depende la reforma racional de la cultura.

Nos hallamos, pues, en una grave encrucijada. Pues en vano buscamos la ciencia que habría de servirnos. En ello nos va lo mismo que en las restantes dimensiones de la praxis colectiva, si es que queremos fundar a conciencia, con verdadero conocimiento de causa, nuestros juicios acerca de la realidad político-social, acerca de la política exterior, de la política nacional. Volvemos entonces la vista hacia alguna enseñanza científica que en el convulso mundo del vivir colectivo y sus destinos pudiera librarnos del estadio primitivo de las representaciones y acciones instintivas, confusamente heredadas. Nuestra época abunda en ciencias magníficas y rigurosas. Tenemos las ciencias naturales «exactas» y, por medio de ellas, la tan admirada técnica aplicada a la naturaleza que ha dado a la civilización moderna su agresiva superioridad, aunque también nos haya traído perjuicios muy lamentados. Pero sea como quiera de esta cuestión, la ciencia sí ha hecho posible en la esfera técnico-natural de la acción humana una verdadera racionalidad práctica y ha proporcionado el ejemplo modélico de cómo la ciencia en general debe convertirse en luz de la praxis. En cambio, una ciencia racional del hombre y de la colectividad humana, que diese fundamento a una racionalidad de la acción social y política y a una técnica política racional, es cosa que falta por completo.

Lo mismo vale también a propósito de los problemas de la renovación, que tanto nos interesan. Caracterizado con mayor precisión, nos falta la ciencia que en relación con *la idea de hombre* (y, por tanto, con el par de ideas inseparables *a priori* «hombre individual-comunidad») hubiese acometido lo que la matemática pura de la naturaleza acometió en relación con la *idea de la naturaleza* y en sus capítulos fundamentales ha conseguido realizar ya. Así como esta última idea, «naturaleza en

general como forma genérica», engloba *la universitas* de las ciencias naturales, así la idea del ser espiritual, y en particular la del ser racional, la del hombre, engloba *la universitas* de todas las ciencias del espíritu, en especial la de todas las ciencias humanas. Del lado de la primera tenemos la siguiente situación: mientras la matemática de la naturaleza despliega en sus disciplinas apriόricas sobre el tiempo y el espacio, sobre el movimiento y las fuerzas motrices, las necesidades apriόricas que encierran tales componentes de esencia de una naturaleza en general (*natura formaliter spectata*), su aplicación a la facticidad de la naturaleza que está dada hace posible ciencias naturales empíricas con métodos racionales, o sea, matemáticos. La matemática proporciona, pues, con su *apriori* los principios de la racionalización de lo empírico.

Del otro lado tenemos múltiples y fecundas ciencias referidas al reino del espíritu, al reino de la condición humana; pero son ciencias enteramente empíricas y «meramente» empíricas. La ingente multitud de hechos que se ordenan temporal, morfológica, inductivamente, o bien desde puntos de vista prácticos, queda en ellas sin ningún vínculo de racionalidad *de principio*. Falta aquí, justamente, la ciencia apriόrica paralela, la *mathesis del espíritu y de la condición humana*, por así decir. Falta el sistema científicamente desarrollado de verdades «apriόricas» puramente racionales que arraigan en la «esencia» del hombre y que, como *logos* puro del método, introducirían en la empiria de las ciencias del espíritu la racionalidad teórica en un sentido semejante al de las ciencias naturales, y en sentido semejante harían posible la explicación racional de los hechos empíricos; igual, pues, a cómo la matemática pura de la naturaleza ha hecho posible la ciencia empírica de la naturaleza como ciencia teorizadora en sentido matemático y por ello racionalmente explicativa.

Ciertamente que por el lado de las ciencias del espíritu no se trata, como en la naturaleza, de mera «explicación» racional. Aquí hace aparición otra forma enteramente peculiar de racionalización de lo empírico, a saber: el *enjuiciamiento* normativo *de acuerdo con normas generales* que pertenecen a la esencia apriόrica de la condición humana «racional», y la *dirección* de la propia praxis fáctica de acuerdo con tales normas, las cuales incluyen las normas racionales de la propia dirección práctica.

Las situaciones son por ambos lados fundamentalmente distintas, y lo son en razón de la índole diversa de las realidades espirituales y las naturales. De aquí el que las formas que adoptan las racionalizaciones de lo empírico que son en ambos casos exigibles, de nada estén tan lejos como de tener uno y el mismo estilo. Bueno será por ello clarificar a continuación este punto con un breve contraste entre ambas formas, a fin de que nuestros ulteriores análisis no se vean obstaculizados por prejuicios naturalistas, y a fin también de poder aproximarnos a la especificidad metódica de esa ciencia de que carecemos —como anticipábamos— y a la que estos análisis aspiran.

La naturaleza es por esencia mera existencia fáctica y, así, hecho de la mera experiencia externa. Un examen de principio de la naturaleza en general conduce *a priori* sólo a una racionalidad de exterioridades; es decir, a leyes de esencia relativas a la forma espacio-temporal y, sobre ellas, sólo a la necesidad de una ordenación regular de *exactitud* inductiva de lo que se extiende en el espacio-tiempo —lo que solemos designar simplemente como orden de legalidad «causal».

Frente a ello hay en el sentido específico de lo espiritual formas enteramente distintas, determinaciones generalísimas de la esencia de las realidades individuales y de las formas esenciales de enlace entre ellas, que son enteramente distintas. Abstracción hecha de que la forma espacio-temporal tiene en el reino del espíritu (por ejemplo en la Historia) un sentido esencialmente distinto del que tiene en la naturaleza física, hay que hacer referencia a que cada realidad espiritual individual posee su intimidad, una «vida de conciencia» cerrada sobre sí y referida a un «yo», como un polo, por así decir, que centra todos los actos individuales de conciencia, con lo cual estos actos entran en conexiones de «motivación».

Además, las realidades individuales, separadas, y respectivamente sus sujetos-yo, entran en relaciones de comprensión mutua («empatía»). Mediante actos «sociales» de conciencia, los sujetos instituyen (mediata o inmediatamente) una forma enteramente nueva de enlazarse las realidades, a saber: la forma de la colectividad, que se unifica espiritualmente por medio de momentos íntimos, por medio de actos y de motivaciones intersubjetivos.

Y una cuestión más de la máxima importancia. A los actos y

a sus motivaciones pertenecen diferencias relativas a la razón y a la sinrazón, diferencias entre el pensar, el valorar y el querer «correctos», y el pensar, el valorar y el querer «incorrectos».

Es ahora cuando también podemos observar, ciertamente, a las realidades espirituales en relaciones de exterioridad en un cierto sentido —a saber, como su segunda naturaleza—: la conciencia como un anexo externo a las realidades físicas (a la somaticidad); hombres y animales, como meros sucesos en el espacio, «en» la naturaleza. Ahora bien, a diferencia de lo que ocurre por esencia en la naturaleza física, las regularidades inductivas que lleguen a ofrecerse por esta vía no son ya indicios de leyes exactas, de leyes que determinen la «naturaleza» objetivamente verdadera de estas realidades; o sea, que la determinen con verdad racional según su índole propia. Dicho en otras palabras: aquí donde la esencia peculiar de lo espiritual se manifiesta en la intimidad de la vida de conciencia, no cabe por vía causal-inductiva ninguna explicación racional de ella, y esto por razones *a priori* (de suerte que resulta absurdo buscarla, al modo de nuestra psicología naturalista). Con vistas a la racionalización efectiva de lo empírico se requiere —en el caso del espíritu igual que en el de la naturaleza— justamente un retroceso a las leyes de esencia que dan la pauta, un retroceso a lo específico del espíritu en cuanto mundo interior. Pero a las figuras de la conciencia y de la motivación delineadas en la esencia del espíritu humano como posibles *a priori* pertenecen asimismo las figuras normativas de la «razón»; y existe *a priori* además la posibilidad de pensarlas libremente en general, y de determinarse a uno mismo en la práctica y con generalidad de acuerdo con leyes normativas aprióricas reconocidas por uno mismo. Según esto, y como ya se anticipó, encontramos en el reino del espíritu humano, y a diferencia de la naturaleza, no sólo la llamada *construcción de juicios «teóricos»* en sentido específico, como juicios que incumben a «meras cuestiones de hecho» (*matter of fact*). Y encontramos en correspondencia con ello no sólo las tareas de una racionalización de estos hechos mediante las llamadas «teorías explicativas» y de acuerdo con una disciplina apriórica que investigue la esencia del espíritu en su pura objetividad. Más bien aparece una forma enteramente nueva de enjuiciamiento y racionalización de todo lo espiritual, a saber: la que procede según normas, según disciplinas apriór-

cas normativas de la razón, de la razón lógica, de la razón estimativa y de la razón práctica. A esta razón que enjuicia la sigue *in praxi* —o puede libremente seguirla— el sujeto que conoce la norma y que, basándose en ella, actúa libremente. Así, pues, en la esfera del espíritu quedan aún, en efecto, las tareas propias de una *dirección* racional de la praxis, o sea, las de una forma pero nueva de posible racionalización de los hechos espirituales sobre fundamento científico, a saber: mediante una disciplina apriórica previa que verse sobre las normas de dirección racional de la praxis.

Si volvemos ahora sobre nuestro problema propio, hay que advertir con evidencia que las ciencias humanas meramente empíricas que ya existen (como nuestras ciencias históricas de la cultura, o incluso la moderna psicología meramente inductiva), nada pueden ofrecernos, en efecto, de lo que, aspirando a la renovación, necesitamos. Y que en verdad sólo a esa ciencia apriórica de la esencia del espíritu humano —si existiera— podríamos considerarla como una ayuda desde la razón. Establecemos primeramente que las ciencias de meros hechos están para nosotros descartadas de antemano. Ciertamente que las cuestiones que nos planteamos acerca de la renovación guardan relación con meras facticidades, pues atañen a la cultura del presente y en especial al círculo de la cultura europea. Pero aquí los hechos, al ser valorados, son enjuiciados, son sometidos a una normativa de la razón; aquí se hace cuestión de cómo una reforma de esta vida cultural carente de valor puede guiarla hacia una *vida en la razón*; aquí cada meditación en profundidad conduce a cuestiones *de principio* de la razón práctica, que con generalidad de esencia y puramente formal conciernen al individuo y a la colectividad y a la vida racional de la colectividad; una generalidad ésta que deja muy atrás toda facticidad empírica, todos los conceptos contingentes.

No son precisas demasiadas palabras para justificar estas afirmaciones y para hacer patente que precisamente esa ciencia de la esencia del hombre sería la que necesitaríamos como ayuda.

Si pronunciamos un juicio reprobatorio sobre nuestra cultura, o sea, sobre la cultura con que nuestra humanidad se cultiva a sí misma y cultiva el mundo que la rodea, ello implica que creemos en una «buena» humanidad como posibilidad ideal. Encerrada en nuestro juicio, yace implícita la creencia en una

«verdadera y auténtica» humanidad como idea objetivamente válida conforme a cuyo sentido ha de reformarse la cultura que existe de hecho; y tal ha de ser, obviamente, la meta de nuestros afanes reformadores. Las primeras meditaciones deberían en consecuencia perseguir un esbozo claro de esta idea. Comoquiera que nosotros no transitamos por el camino de fantasía de la utopía, comoquiera que apuntamos más bien a la sobria verdad objetiva, el esbozo debe adoptar la forma de una determinación de esencia puramente conceptual; y las posibilidades de realización de esta idea deberían asimismo sopesarse con rigor científico, primeramente *a priori* como puras posibilidades de esencia. Qué figuras particulares y sujetas a norma serían posibles y serían necesarias en el seno de una humanidad conforme a la idea de la auténtica *humanitas*, tanto en lo que hace a las personas individuales que la constituyan como miembros de la colectividad, cuanto en lo que toca a los distintos tipos de asociaciones entre ellas, de instituciones colectivas, de actividades culturales, etc. Todo esto formaría parte del análisis científico de esencia de la idea de una humanidad racional o auténtica humanidad, y se ramificaría en múltiples investigaciones particulares.

Ya una somera reflexión pone en claro que la índole entera de las investigaciones necesarias en función de nuestro interés, como también sus temas particulares, están determinados de antemano, en efecto, por estructuras genérico-formales que nuestra cultura compartiría, por sobre todas sus facticidades, con infinitas otras culturas *idealmente* posibles. Todos los conceptos con que topa una investigación que penetra en las profundidades —que va a los principios—, tienen generalidad apriórica, formal en un buen sentido del término. Así, el concepto de hombre en general como ser racional, el concepto de miembro de una colectividad, el de la propia colectividad, y no menos todos los conceptos de comunidades particulares: familia, pueblo, Estado, etc. E igualmente los conceptos de la cultura y de los sistemas particulares de cultura: ciencia, arte, religión, etc., y sus figuras normativas: ciencia, arte, religión, «verdaderas», «auténticas».

La sede originaria y clásica de la investigación pura de esencia y de la correspondiente abstracción de esencia (abstracción de conceptos «puros», «aprióricos») es la matemática, pero tal

forma de investigar y tal método en modo alguno están ligados en exclusiva a la matemática. Por poco habitual que nos resulte practicar tal modo de abstracción en la esfera del espíritu e indagar en ella su *apriori*: las necesidades de esencia del espíritu y de la razón, sin duda es igual de posible hacerlo aquí que allí. Es más, con frecuencia nos movemos en el interior de este *apriori*, sólo que no de manera consciente y metódica. Pues siempre que nos vemos llevados a consideraciones *de principio*, nuestra mirada recae por sí misma sólo sobre la forma pura. La abstracción metódica consciente del contenido empírico de los correspondientes conceptos, su articulación consciente como conceptos «puros», podrá no tener lugar, pero en nuestra actividad de pensamiento ese contenido empírico no desempeña ya ninguna función que sea comotivadora. Si se medita sobre la colectividad en general, sobre el Estado o el pueblo en general, o también sobre los seres humanos, sobre los ciudadanos, y nociones similares, y sobre lo que en tales generalidades constituye «lo auténtico», lo racional, quedan entonces indeterminadas y son «libremente variables», claro está, todas las diferencias fáctico-empíricas relativas al cuerpo o al espíritu, a las circunstancias concretas de la vida en la Tierra, etc.; en el mismo sentido en que quedan indeterminadas las propiedades concretas y los nexos empíricos contingentes de las unidades que entran en la consideración ideal del aritmético, o los de las magnitudes que lo hacen en la consideración del algebrista. Que el hombre tenga empíricamente órganos perceptivos articulados de esta o de aquella manera, ojos, oídos, etc., y dos o x ojos, y tales o cuales órganos de locomoción, piernas o alas, etc., todo ello está fuera de la cuestión en consideraciones de principio como las relativas, por ejemplo, a la razón pura, y permanece abierto-indeterminado. Sólo ciertas *formas* de la corporalidad y de la espiritualidad anímica están presupuestas y caen bajo la mirada. Ponerlas de manifiesto en su necesidad *a priori* y fijarlas conceptualmente, sí es cosa de la investigación científica de esencia emprendida conscientemente. Lo cual vale a propósito de todo el sistema conceptual ramificado en múltiples direcciones, que atraviesa, como andamiaje formal, todo pensar propio de las ciencias del espíritu, y en especial las investigaciones de estilo normativo que nos planteamos.

Ahora bien, si la ciencia apriórica de las formas y leyes de esencia del espíritu, y de la espiritualidad racional —que es lo

que sobre todo nos interesa—, no ha sido todavía elaborada sistemáticamente; y si, en orden a dar fundamento racional a nuestro afán de renovación, tampoco podemos sacar esa ciencia de los tesoros cognoscitivos de que hoy disponemos..., ¿qué podemos entonces hacer? ¿Hemos acaso de comportarnos como en la praxis política, como al ser convocados a urnas en calidad de ciudadanos? ¿Hemos de juzgar sólo por instinto y por «olfato», según conjeturas genéricas orientativas? Esto puede tener plena justificación cuando la hora presente urge a una decisión, y cuando en esa misma hora la acción se consuma. Pero en nuestro caso, en que nos cuidamos de algo temporalmente infinito y de lo eterno en el tiempo, cual es el futuro de la Humanidad y el proceso de devenir humanidad auténtica, de la que nosotros sí nos sentimos responsables... Y para nosotros que, como educados en la ciencia, sabemos asimismo que sólo la ciencia funda decisiones racionales definitivas y sólo ella puede ser la autoridad que las haga finalmente prevalecer... En nuestro caso, para nosotros, no puede haber duda de dónde se encuentra nuestro deber. Lo que procede es ponerse uno mismo a la búsqueda de los caminos científicos que, por desgracia, ninguna ciencia precedente ha allanado, y empezar seriamente por los prolegómenos metódicos y de análisis de problemas, por los cursos de pensamientos preparatorios de toda índole que se revelan como exigencias iniciales.

En este sentido, las consideraciones hasta ahora desarrolladas son ya tales prolegómenos preparatorios de la ciencia que buscamos, y no carentes —así lo esperamos— de utilidad. No carecen de utilidad, sobre todo por habernos mostrado en perspectiva metódica que únicamente un modo de consideración, que se deja describir como *consideración de esencia*, puede ser verdaderamente fructífero; y que únicamente *este* modo puede despejar el camino a una ciencia racional no sólo de la condición humana en general, sino también de su «renovación». Pero además, al poner en claro que la «renovación» pertenece con necesidad de esencia al desarrollo del hombre y de la colectividad humana hacia la humanidad verdadera, resulta que la fundamentación de esta ciencia sería el presupuesto necesario de la renovación efectiva; sería incluso un primer comienzo de su entrada en escena. Con todo, es su preparación lo único que ahora, y en primer lugar, podemos proponernos.

En el próximo artículo queremos atrevernos a seguir una serie de líneas principales de pensamiento que atañen a la idea de la humanidad auténtica y de la renovación. Llevadas a cabo con la plena conciencia de ser una actitud dirigida a la esencia, han de mostrar con mayor determinación cómo concebimos nosotros, en su sobria y por ello apriórica cientificidad, los comienzos —comienzos tentativos— de las investigaciones sobre la cultura en la esfera normativa (ético-social). En nuestra circunstancia científica, el interés debe enderezarse ante todo a la *problemática* y al *método.*

II
EL MÉTODO DE LA INVESTIGACIÓN DE ESENCIA

Por investigación de esencia entendemos el ejercicio puro y consecuente del método de intuición de ideas y de conocimiento predicativo de ideas —también denominado conocimiento apriórico—, método que ya Sócrates-Platón introdujeron en la ciencia. Estamos muy lejos, sin embargo, de asumir ninguna de las interpretaciones filosóficas de él, cargando con alguna de las herencias metafísicas, sean platónicas o posplatónicas, en que los conceptos de «idea» y de *apriori* están históricamente presos. En la práctica todos conocemos el *apriori* por la matemática pura. Todos conocemos —y apreciamos— el modo matemático de pensar con anterioridad a las interpretaciones subsiguientes metafísicas o empiristas, que en nada afectan a la esencia peculiar del proceder metódico como tal.

Por este proceder se orienta nuestro concepto de *apriori*. Dicho en términos de completa generalidad, nosotros podemos dar a *toda* realidad de la que tenemos experiencia, como también a toda realidad fingida en la libre intuición de la fantasía, en suma a todo lo «empírico», el mismo tratamiento que el matemático «puro» pone en práctica en relación con todos los cuerpos empíricos, figuras espaciales, magnitudes temporales, movimientos, de que él se sirve en su actividad de pensamiento (para así, del mismo modo, ascender también a *su apriori*). Pero tal es el caso de una manera especial allí donde el matemático produce «originariamente» sus pensamientos, y ante todo sus conceptos elementales como el material primitivo de todas sus construcciones conceptuales. Es decir, allí donde él «se pone en claro» estos conceptos, o lo que es igual, donde se

retrotrae de la comprensión verbal vacía a los auténticos conceptos «originarios». En todo este proceso —y ello es una característica fundamental de todo pensar «apriórico»—, el matemático se abstiene por principio de cualquier juicio acerca de la realidad efectiva. Ciertamente que realidades de la experiencia pueden servirle en su proceder, pero no es *a título* de realidades como le sirven, ni ellas tienen ante él valor de tales. Ante él tienen sólo el valor de ejemplos arbitrarios, que han de modificarse arbitrariamente en la libre fantasía; para lo cual podrían servirle igual de bien realidades sacadas de la fantasía, como de hecho ocurre normalmente. La esfera temática del pensar matemático puro no es la naturaleza real, sino una naturaleza posible en general; lo cual quiere decir una naturaleza que ha de poder ser representable en sentido congruente en general. La libertad de la matemática es la libertad de la fantasía pura y del pensar puro en la fantasía. Y la rígida sujeción a leyes de la matemática no es más que la sujeción que pertenece a este mismo pensar en la fantasía, a saber: en todas las configuraciones que la fantasía matemática finge caprichosamente, ésta se obliga a sí misma, con voluntad consecuente, a conservar en lo sucesivo en sentido idéntico lo que ha sido objeto de una primera posición como realidad fingida.

Desarrollado con algo más de detalle, el sentido de esta autonormatividad del *pensar* puro en la fantasía es el siguiente. Pensar matemáticamente (y así, pensar aprióricamente en general) no significa entregarse lúdicamente a un recorrido calidoscópico por ocurrencias inconexas, sino que significa: engendrar figuras fantaseando, *hacerlas objeto de posición* como realidades posibles y conservarlas en adelante en su identidad. Lo que implica permitirse variaciones caprichosas en la fantasía sólo en aquellas direcciones que pueden hacer representable y reconocible como la misma realidad posible y como una compatible con todas las restantes posiciones, a la que fue objeto de una primera posición congruente en la fantasía. En este sentido, la matemática no se ocupa de espacios reales, cuerpos reales, superficies reales, etc., como los de la realidad fáctica de la naturaleza, sino que se ocupa de espacios, de cuerpos, de superficies representables en general y por ello pensables de modo congruente, o sea, de aquellos que son «posibles *idealiter*». Tal pensar puro en la fantasía no depende, sin embargo, de las po-

sibilidades singulares, contingentes, que la fantasía haya dado en configurar. Por mediación de éstas, el pensar puro asciende, en el pensamiento general de esencia y originariamente en la *intuición* general de esencia, a las «ideas» puras o «esencias» y a las «leyes de esencia». Desde aquí progresa a su vez a los teoremas mediatos, que ha de demostrar en deducción intuitiva, y se franquea el paso al reino infinito de la teoría matemática. Los conceptos fundamentales que el matemático engendra originariamente en intuición general son generalidades puras, intuidas directamente sobre las individualidades fantaseadas; sobre la base de la libre variación de estas individualidades, las generalidades se destacan como el sentido general idéntico que las atraviesa y que en ellas se individualiza (la *methexis* platónica en su intuición originaria).

Así por ejemplo, la posibilidad pura de un único cuerpo físico, que una fantasía clara y congruente nos pone ante los ojos, depara a la vez —por *libre variación* del cuerpo físico, y en *la conciencia* de que esta variación es *susceptible de prosecución ad libitum*— la *conciencia* originaria de *una infinitud abierta* de posibles cuerpos físicos. Ante la mirada abarcadora que sobrevuela la infinitud abierta de variantes, lo *idéntico* que se mantiene fijo en la variación se alza con evidencia como *identidad que atraviesa* las variantes, como la *esencia* general común a ellas, como su *idea*. O lo que es lo mismo, resulta su «concepto puro» común, visto intuitivamente: el concepto de un cuerpo físico en general, que está referido a esta infinitud de posibilidades ideales singulares como a su «extensión».

Con conceptos obtenidos originariamente de este modo opera la matemática; ella engendra las *leyes de esencia* inmediatas —los llamados axiomas— que corresponden a tales conceptos como verdades «necesarias y generales en sentido estricto», «que no admiten la posibilidad de excepción ninguna en absoluto» (Kant). La matemática intuye, desde luego, estas verdades como situaciones generales de esencia, que en absoluta identidad se dejan producir para todas las individuaciones pensables de sus conceptos puros —para esas infinitudes de variación fijamente cerradas o «extensiones» aprióricas—, y que con evidencia se dejan reconocer *como* tales situaciones generales. A partir de ellas engendra luego en intuición deductiva («evidencia» apriórica de la consecuencia necesaria) sus teorías y «teore-

mas» derivados, de nuevo como identidades ideales captables con evidencia intelectual en toda repetición que las produzca.

Cualquier posición judicativa concomitante de realidades de la experiencia, como las que comportan todos los conceptos empíricos (por ejemplo, los conceptos de historia natural: león, lagarto, violeta, etc.) y, por su medio, todas las proposiciones empíricas generales, se mantiene rigurosamente inhibida. En este sentido, lo que el pensar matemático establece es completamente *a priori* frente a toda empiria. En cambio, todo lo que es pensable como individuo de conceptos «puros», y supuesto que tenga que poder mantenerse la identidad de su ser posible, cae bajo las leyes «de esencia» o leyes «puramente conceptuales» del caso.

La aplicación a la realidad fáctica se basa en que toda realidad alberga en sí de manera evidente posibilidades puras. Toda realidad, con el contenido íntegro de determinaciones que la constituyen, se deja, por así decir, trasvasar a la pura fantasía, gracias justamente a la desconexión de todas las posiciones de realidad (a la libre abstención que se practica respecto de ellas). Lo real deviene entonces un caso de posibilidad pura, al lado de infinitas otras posibilidades equiparables. De acuerdo con ello, toda realidad que ha venido a darse en la experiencia y de la que ha juzgado un pensar experiencial se encuentra, en lo que hace a la corrección de tales juicios, bajo la norma incondicional de tener que corresponder, antes que a nada, a las «condiciones aprióricas de una experiencia posible» y a las de un posible pensar experiencial; es decir, ha de corresponder a las condiciones de su pura posibilidad, de su representabilidad y susceptibilidad de ser puesta como objetividad de un sentido idéntico congruente. A estas condiciones apriócas es a las que, a propósito de la naturaleza (de la realidad de la experiencia física), da expresión en todas sus proposiciones la matemática de la naturaleza: las expresa *a priori*, o sea, sin mencionar en ningún momento «la» naturaleza como *factum*. La referencia a *facta* es cosa de la aplicación, una aplicación que en todo momento es posible *a priori* y que, en razón de esta posibilidad, es comprensible con evidencia.

Y ahora hay que decir de manera general: juzgar las realidades efectivas según las leyes de su posibilidad pura, o juzgarlas según «leyes de esencia», según leyes apriócas, es una empresa

universal extensible a cualesquiera realidades, y es empresa de todo punto necesaria. *Toda realidad* tiene su *esencia* pura como contenido racional suyo propio; toda realidad hace posible y exige un conocimiento racional («exacto») de ella. Mas esto es así en la medida en que su esencia pura se ordena a una ciencia de esencia en un reino cerrado de racionalidad pura (reino de verdades de esencia objetivamente conectadas entre sí), y en la medida, en segundo lugar, en que la aplicación de esta ciencia de esencia es asimismo la que hace posible el conocimiento teórico racional de la realidad dada y del dominio entero de realidad al que ella pertenece. Sólo así puede el conocimiento científico de la realidad empírica llegar a ser «exacto», sólo así llega a participar de la auténtica racionalidad, a saber: retrotrayendo estas realidades a su posibilidad de esencia; o sea, sólo por aplicación a ellas de la ciencia de esencia que les pertenece.

La auténtica racionalidad como conocimiento por «principios» es justamente conocimiento por leyes de esencia; conocimiento de las realidades por las leyes de su pura posibilidad —como puede advertirse en el arquetipo de la ciencia natural exacta, la cual se basa en la aplicación de la matemática pura. Pues lo que nos hemos puesto en claro en referencia al pensar matemático y a la ciencia matemática de la naturaleza, vale en general a propósito de cualesquiera esferas de objetos. A cada una pertenece un posible pensar apriórico, y conforme a él una posible ciencia apriórica, con una misma función de aplicación a las realidades —con lo que en todas partes damos nosotros al *apriori* un mismo, sobrio sentido, el único significativo. No existe la más mínima razón para considerar la metódica del pensar apriórico, tal como en sus rasgos generales de esencia la hemos puesto de manifiesto en el pensar matemático, como una peculiaridad exclusiva del dominio matemático. Aceptar tal limitación sería incluso directamente absurdo en vista de las relaciones generales de esencia entre realidad y posibilidad, entre experiencia y pura fantasía. De cada realidad concreta y de cada rasgo individual experimentado o experimentable en ella, parte franco un camino hacia el reino de la posibilidad ideal o pura y hacia el reino del pensar apriórico. Y en lo más general, el método de configuración tanto de las posibilidades individuales puras como de las «extensiones» infinitas de tales posibilidades que desembocan unas en otras por transformación variante,

este método, que es en esencia el socrático-platónico, es por doquier el mismo. Y también lo es, naturalmente, la construcción originariamente intuitiva de las correspondientes generalidades puras de esencia, de las «ideas» (esencias, conceptos puros) y de las leyes de esencia.

Ciertamente es de esperar —y no es cosa de pasarlo por alto— que en función de los distintos puntos de partida, de las ideas que de ellos dimanan y de los dominios apriórícos que resultan en consideración de las conexiones de esencia, también puedan y deban acabar siendo muy distintos los métodos especiales y el tipo completo de teorías apriórícas.

Ciencias apriórícas cuando menos posibles, y por tanto pendientes de hacerse realidad, no las hay, pues, únicamente de la naturaleza y de sus formas de esencia peculiares, sino también del espíritu personal, sea espíritu del individuo o de la colectividad social. Y en el marco de la naturaleza no sólo de las meras cosas físicas, sino también de los organismos y de las realidades psicofísicas «duales». Y no sólo de todo ello, sino también de los objetos de la cultura, de los valores culturales de cada categoría que sea susceptible de construirse en puridad.

Con ello tampoco queremos pasar por alto que de la matemática específica de la naturaleza (geometría pura, doctrina pura del tiempo, doctrina pura del movimiento, etc.), que hemos tenido preferentemente a la vista en lo anterior, es preciso diferenciar una matemática puramente formal (análisis, teoría de la multiplicidad, etc.). Pese a su constante aplicación dentro de la ciencia exacta de la naturaleza, esta segunda no pertenece específicamente a la naturaleza, sino que, tomada universalmente como «ontología formal»,[1] pertenece más bien *a la vez* y por igual a todos los objetos y dominios objetivos posibles en general. Pensamos asimismo en otras disciplinas apriórico-formales en sentido parecido, como la lógica formal de las proposiciones, la doctrina apriórica de las formas de las significaciones[2] (gramática pura), la teoría general de la razón. De todas ellas se encuentran esbozos en la Historia o primeras dilucidaciones, pero aún aguardan un tratamiento nuevo, sistemático, plenamente consciente del sentido peculiar del método apriórico. En todo caso, es tiempo ya de rechazar al fin los viejos prejuicios y de ponerse a la gran tarea, máximamente necesaria, de fundamentación de *todas* las ciencias apriórícas, para así dar a la vez cumplimiento a la plena y auténtica idea de una *mathesis universalis* (que rebasa con mucho la idea leibniciana). No es éste, empero, el lugar adecuado para mostrar que todas las posibles disciplinas apriórícas integran, en efecto, una *universitas* cohesionada que tiene, en su multiplicidad, la más íntima unidad; ni tampoco el lugar de mostrar que la conexión entre estas disciplinas se produce en una ciencia apriórica de las fuentes originarias de toda conciencia y de todo ser posibles —en una «fenomenología trascendental»,[3] como ramificaciones necesarias de la cual deben ser tratadas.

Si a propósito, por ejemplo, del ser humano se procede según el método apriórico descrito, el tránsito de la empiria al reino de las posibilidades puras ofrece como unidad *suprema* de principio la idea pura del «ser animal en general», del «ser dotado de cuerpo y alma». Esta idea suprema surge como tal de la libérrima variación de *todos* los momentos susceptibles de variación en los hombres individuales que operan como ejemplos. La diferenciación pura de esta idea —llevada a cabo, no en el pensar verbal vacío, claro está, sino de manera intuitiva, atenida a la correspondiente variación— brinda como una especificación particular, pero de nuevo pura, la idea (¡no el «ideal»!) de ser humano, y frente a ella, como idea correlativa, la del «mero» animal. Si diferenciamos a continuación los seres humanos según la tipología de, por ejemplo, sus posibles vidas personales y formamos la idea de la vida profesional-vocacional y de sus posibles tipos, etc., se trata entonces de ejemplos de diferenciaciones apriórícas siempre nuevas. Son éstas diferenciaciones estrictamente análogas a las de la idea de figura en general en figura cerrada, de ésta a su vez en figura rectilínea, triángulo, etc. Investigaciones especiales de gran calado (que en la literatura faltan por completo) se precisan para someter el exacto contenido de esencia de la idea de *animal*, con sus componentes esenciales: corporalidad y «alma», a una determinación de esencia sistemática e intuitiva en lo que hace a todos sus conceptos elementales

1. Cfr. mis *Investigaciones lógicas*, I, §§ 65-72.
2. Cfr., entre otros lugares, *Segunda investigación*, § 1, y *Cuarta investigación*.

3. Cfr. mis *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*, Halle, 1913.

y leyes elementales; para a continuación, de manera más especial, conseguir lo mismo en relación con esta otra señalada figura de esencia, tanto más rica dadas las diferenciaciones ulteriores que alberga: la idea de «hombre», con las ideas de razón y de «contrario a razón» que a ella pertenecen.

En el primer impulso de una investigación de esencia dentro de un dominio cualquiera, el de la condición humana por ejemplo, opera de manera natural como pensamiento directriz una idea completamente general y todavía indiferenciada, aunque ya pura. No es cosa de negar que sólo pueden ganarse conocimientos esenciales evidentes en el caso de que el proceder teórico beba efectivamente de las profundidades de la intuición de esencia y no permanezca ligado a pensamientos verbales vacíos. Y ello sin necesidad de que el análisis tentativo de los elementos se abra paso desde la idea suprema, en sí misma indiferenciada, hasta la mostración intuitiva de las últimas ideas elementales. Bien mirado, hasta hoy ni siquiera la matemática ha conseguido plenamente este objetivo; de donde la disputa en torno a sus fundamentos últimos y la cruz de las «paradojas».

Pero precisamente esta indicación puede servir para despertar la convicción cuya justificación en profundidad nos llevaría aquí demasiado lejos, a saber: la de que todos los conocimientos que no beben de las fuentes últimas y originarias de la más perfecta intuición (las de la subjetividad fenomenológicamente pura) no llegan a alcanzar el rigor y cientificidad últimos. Todas las evidencias gravadas como con restos de vagos barruntos, de una anticipación no clarificada, tienen un valor cognoscitivo sólo intermedio, necesitado aún de clarificación y determinación últimas. Un conocimiento puede muy bien ser *a priori*, ser incluso correcto «en lo esencial», y ser a la vez relativamente imperfecto —por mucho que en otro sentido signifique un progreso vigoroso frente a la empiria sin principios.

Así las cosas, los ensayos acerca de la «renovación como problema ético individual y ético social» que siguen en esta publicación periódica, tratarán de someter la idea pura del ser humano ético a una investigación de esencia, preparando de este modo el trabajo de una ética fundamental, y lo harán desde esa altura intermedia, por así decir, que es en este momento la única posible.

III
RENOVACIÓN COMO PROBLEMA ÉTICO INDIVIDUAL

1. Formas de vida autorreguladas como formas previas de vida ética. Introducción al tema

La renovación del hombre, del hombre individual y de la colectividad humana, es el tema supremo de toda ética. La vida ética es en su esencia una vida que se pone conscientemente bajo la idea de renovación, que se guía voluntariamente por ella y por ella se deja configurar. La *ética pura* es la ciencia de la esencia y formas posibles de una vida en renovación tomada en generalidad pura (apriórica). La ética *empírica-humana* se propone luego adecuar las normas de la ética pura a lo empírico; aspira a convertirse en la guía del hombre en la Tierra en las condiciones que le están dadas (individuales, históricas, nacionales, etc.). Pero bajo el nombre de «ética» no debe pensarse en la mera moral, que regula según ideas de amor al prójimo la conducta práctica «buena», «racional», de los seres humanos en relación con sus semejantes. La filosofía moral es sólo una parte absolutamente no independiente de la ética, y ésta debe necesariamente concebirse como la ciencia de la íntegra vida activa de una subjetividad racional en la perspectiva de la razón que la regula unitariamente en integridad. Y cualesquiera que sean las posibles esferas particulares de acción que en esta perspectiva hagamos objeto de consideración normativa —incluso si se trata, por ejemplo, de la actividad que designamos como pensar cognoscitivo—, también en ellas encuentra la ética su suelo temático. El nombre mismo de «razón» debe tomarse, pues, en completa generalidad, de suerte

que ética y ciencia de la razón práctica resulten conceptos equivalentes.

Pero además la ética no es mera ética individual, sino también *ética social*. Y por el hecho de que se someta a investigación ética individual la conducta práctica de cada hombre individual para con sus «semejantes», o sea, para con sus contemporáneos en la unidad de la colectividad, no se tiene ya la ética social. Hay también, necesariamente, una ética de las colectividades *en cuanto* colectividades. Y la hay en particular de esas colectividades universales a las que llamamos una «humanidad» —por ejemplo, la humanidad «europea» u «occidental»—, y que pueden ser, bien una nación, bien una humanidad global que abarque una pluralidad de naciones. Una humanidad en este sentido llega hasta donde alcanza la unidad de una cultura; en su máxima expresión, hasta la unidad de una cultura universal que de manera independiente se cierra sobre sí y que puede comprender en su seno múltiples culturas nacionales particulares. En una cultura se objetiva precisamente la unidad de la vida activa, siendo la correspondiente humanidad su sujeto global. Por *cultura* no entendemos otra cosa, en efecto, que el conjunto total de logros que vienen a la realidad merced a las actividades incesantes de los hombres en sociedad y que tienen una existencia espiritual duradera en la unidad de la conciencia colectiva y de la tradición que la conserva y prolonga. Tales logros toman cuerpo en realidades físicas, hallan una expresión que las enajena de su creador original; y sobre la base de esta corporalidad física, su sentido espiritual resulta luego experimentable por cualquiera que esté capacitado para revivir su comprensión. En la posteridad temporal los logros de la cultura pueden siempre volver a ser focos de irradiación de influencias espirituales sobre generaciones siempre nuevas en el marco de la continuidad histórica. Y es precisamente en este marco donde todo lo que comprende el nombre «cultura» posee un tipo esencialmente peculiar de existencia objetiva, y donde opera, por otra parte, como una fuente permanente de socialización.

La colectividad es una subjetividad personal de, por así decir, muchas cabezas, que están, con todo, enlazadas. Las personas individuales que integran la colectividad son sus «miembros», funcionalmente entretejidos unos con otros por «actos sociales» de múltiples formas que unen espiritualmente a las personas en-

tre sí —actos yo-tú, como mandatos, acuerdos, actos de amor, etc. Hay momentos en los que una colectividad opera con muchas cabezas y, sin embargo, en un sentido superior, lo hace «acéfalamente», es decir: sin converger a la unidad de una subjetividad volitiva y sin actuar en un sentido análogo a como lo hace el sujeto individual. Pero la colectividad *puede* también adoptar esta forma superior de vida y devenir una *personalidad de orden superior*, y como tal llevar a cabo logros colectivos que no sean meras sumas de los logros personales individuales, sino logros personales en el verdadero sentido pero de la colectividad como tal, realizados por *su* propio esfuerzo y por *su* voluntad. La vida activa de una colectividad, de toda una humanidad, *puede* también, en consecuencia, adoptar la figura unitaria de la razón práctica, la figura de una vida «ética» —por más que en ninguna realidad histórica anterior haya ocurrido así. Pero esto se concibe en analogía efectiva con la vida ética del individuo. En la vida colectiva se trataría, igual que en la individual, de una vida «en renovación», nacida de la voluntad expresa de configurarse a sí misma como humanidad auténtica en el sentido de la razón práctica, con voluntad, pues, de dar a su cultura la forma de una cultura «auténticamente humana». Una humanidad puede considerarse realmente como «un ser humano a gran escala», y debe considerarse así, y ella puede y debe entonces pensarse como capaz de autodeterminarse en sentido ético-colectivo y, por tanto, también como estando obligada a determinarse éticamente. Éste es, empero, el pensamiento que debe clarificarse en su posibilidad de principio, que debe llevarse a la forzosidad de la evidencia y que, una vez investigadas las posibilidades de esencia y las necesidades normativas que encierra, debe llegar a determinar la praxis; la praxis de la colectividad en cuanto colectividad, naturalmente, que es tanto como decir la de los miembros de la colectividad en la medida en que son portadores y funcionarios de la voluntad colectiva.

Queda así caracterizada en sus rasgos capitales *la meta última* de las investigaciones generales que siguen a continuación: la renovación como problema ético-social fundamental.

La referencia esencial de la renovación ético-social a la renovación ético-individual exige, con todo, anteponer un tratamiento básico de este problema fundamental de ética individual. A él se dedicará el presente estudio. De acuerdo con las dilucidacio-

nes de mi anterior artículo «Problema y método de la renovación», nuestro método será el «apriórico», el de «la investigación de esencia». Para una caracterización más precisa del mismo remito a mi ensayo «El método de la investigación de esencia».

A. *El hombre como ser personal y libre*

Conforme a nuestro propósito particular, deberemos ahora dirigir la mirada a ciertos rasgos de esencia del ser humano en general. Dentro de esta idea queremos intentar construir *a priori* ciertas particularidades diferenciales de las formas de ser y vivir del hombre, que culminan en la idea del hombre ético. En ellas debe cobrar claridad en su motivación esencial el peculiar proceso de devenir que es la autorrenovación, el hacerse a sí mismo el hombre como «hombre nuevo».

Como punto de partida tomamos la capacidad de autoconciencia que pertenece a la esencia del hombre. Autoconciencia en el sentido genuino del autoexamen personal (*inspectio sui*) y de la capacidad que en él se funda de tomar postura reflexivamente en relación con uno mismo y con la propia vida: en el sentido, pues, de los actos personales de autoconocimiento, autovaloración y autodeterminación práctica (volición referida a uno mismo y acción en la que uno se hace a sí mismo). En la autovaloración el hombre se enjuicia a sí mismo como bueno o malo, como valioso o carente de valor. Valora sus actos, sus motivos, sus medios y sus fines, llegando hasta los fines últimos. Y no valora sólo sus actos, motivos y fines reales, sino también los que son posibles para él, contemplando el dominio íntegro de sus posibilidades prácticas. Finalmente valora también su propio «carácter» práctico y sus peculiaridades de carácter: cada uno de sus talentos, capacidades y habilidades, en la medida en que determinan el tipo y la dirección de su posible acción, tanto si han precedido a toda actividad, cual hábito anímico originario, como si surgieron de la práctica o incluso del aprendizaje y el ejercicio de ciertos actos.

Prestemos ahora atención a la índole peculiar de los *actos específicamente personales*. El hombre tiene también la peculiaridad esencial de *«actuar» libre y activamente* desde sí mismo, *desde su yo-centro*, en lugar de estar entregado pasivamente y sin

libertad a sus impulsos (tendencias, afectos) y de *ser*, en el sentido más amplio, *movido afectivamente* por éstos. En una actividad auténticamente «personal» o «libre», el hombre tiene experiencia (examinando algo, por ejemplo), piensa, valora, interviene en el mundo circundante de su experiencia. Esto implica que el hombre tiene capacidad de «frenar» la descarga de su actuar pasivo («el ser conscientemente empujado a») y de «frenar» los presupuestos que pasivamente lo motivan (tendencias, creencias); capacidad de poner en cuestión tales presupuestos, de llevar a cabo los sopesamientos y ponderaciones que vengan al caso y de tomar la correspondiente decisión volitiva sólo sobre la base del conocimiento obtenido de la situación existente, de las posibilidades en ella realizables y de sus valores relativos. En tal decisión el sujeto es en sentido genuino sujeto de la voluntad; no secunda «involuntariamente» el tirón afectivo (la «tendencia»), sino que toma *su* decisión desde sí, «libremente». Y cuando la realización es voluntaria, basada en este auténtico querer, el hombre es entonces sujeto «agente», actor personal de su acción. Justamente esta libertad es la que el hombre puede también ejercer a propósito de sus actos libres, y por tanto en un nivel superior; pasa ahora a inhibir los actos libres (es decir, sus propias tomas libres de postura), pasa a ponerlos críticamente en cuestión, a sopesarlos y decidir. Decisiones volitivas que ya había tomado, puede el hombre reconocerlas en afirmaciones volitivas o rechazarlas en negaciones volitivas; y lo mismo a propósito de acciones ya realizadas por él. La secuencia de hechos que han traído algo a la realidad no puede, claro está, desmontarse retrospectivamente. Pero el yo sí puede someter a crítica volitiva posterior la voluntad que ha actuado y que en la vida ulterior del yo prolongaba su vigencia de manera natural: puede, pues, confirmar tal vigencia o puede con un «no volitivo» denegar esta validez práctica. De resultas de ello el yo se valora a sí mismo, en calidad de sujeto de la voluntad, como sujeto que quiere justa o injustamente y que actúa justa o injustamente.

Los sopesamientos críticos de los actos libres pueden ser *de orden singular* o *de orden general*. Pues pertenece a la esencia del hombre el que su actividad de representar, de pensar, de valorar y de querer no tenga por qué dirigirse a lo singular; todos estos actos puede también llevarlos a cabo en las formas de *en general*, en formas de la generalidad tanto «particular» como

«universal». El «simple animal» actuará acaso del mismo modo una y otra vez, dadas determinadas circunstancias por ejemplo, pero carece de *voluntad en la forma de la generalidad.* El animal desconoce lo que el hombre expresa en las palabras: «Quiero en general actuar de este modo siempre que me encuentre en circunstancias *de esta índole,* dado que tengo *en general* a los bienes *de esta índole* por valiosos».

Es obvio que con ello no se trata de peculiaridades empíricas de los hombres y de los animales, sino de distinciones de esencia, de diferencias en las formas de los actos y en las capacidades *a priori* posibles; diferencias entre «hombres» y «animales» *a priori* posibles.

De la esencia de la vida humana es, además, el que discurra constantemente en la forma del empeño, del afán. Y la vida humana termina siempre por adoptar la forma de un empeño *positivo* y se encamina a la consecución de *valores positivos.* Pues todo empeño negativo, o sea, empeño por evitar disvalores —el dolor «sensible» por ejemplo—, es sólo un tránsito hacia el empeño positivo. La ausencia de dolor en que el esfuerzo hecho por evitarlo se distiende —igual que la falta de apetito en la distensión final del afán, cuando ya se ha apurado «hasta los posos» el valor disfrutado—, motiva al punto nuevos afanes positivos, tendentes a llenar con valores positivos el vacío surgido.

El empeño positivo, que encuentra siempre una nueva motivación, conduce de manera cambiante a satisfacciones, a decepciones, a la aceptación de lo doloroso o de lo mediatamente disvalioso —por ejemplo, al echar en falta una nueva dimensión general de valores superiores por los que afanarse: aburrimiento. Además, nuevos valores que son real y prácticamente posibles están entrando en el círculo visual del yo y pugnan con los que tenían vigencia hasta ahora mismo y hacen eventualmente que los antiguos se devalúen a ojos de quien aspiraba a ellos, en tanto que los nuevos, como siendo de rango superior, recaban para sí la preferencia práctica. En suma, el sujeto vive en lucha por una vida «plena de valor», asegurada frente a las desvalorizaciones, decadencias, vaciamientos de valor y decepciones que puedan sobrevenirla. Vive en lucha por una vida de creciente densidad axiológica, vida que pueda procurarle una satisfacción global que discurra con coherencia y seguridad. Pero en el nivel superior, en el de la libre espontaneidad, el sujeto no es ya,

como en el inferior, un mero escenario pasivo de la pugna entre motivos enfrentados, cada uno con su fuerza particular. Aquí el sujeto contempla en conjunto su vida, y como sujeto libre aspira a conciencia, y de distintas formas posibles, a configurar su vida como una vida satisfactoria, vida «dichosa».

El motivo originario para desconectar el juego en curso de su afectividad y dar paso al libre examen que sopesa y pondera, es la vivencia penosa de la negación y la duda; vivencia de la aniquilación efectiva o amenazante de las «creencias» judicativas, valorativas y prácticas que se tienen, e incluso de las ponderaciones y las decisiones que ya se han llevado a cabo libremente —en la medida en que también éstas pueden tornarse dudosas y ser sometidas a nueva crítica. Por la otra parte se alza, empero, la claridad intuitiva, la «evidencia», la «clarividencia», como conciencia de captación cabal directa de aquello en que uno cree, a partir de la presunción que meramente lo anticipaba (en la acción que trae algo a la realidad se tratará, más bien, de la conciencia de conseguir el valor mismo que operaba como meta). Tal captación cabal se convierte en una fuente de normas verificadoras, fuente que ahora es valorada y perseguida de modo especial. Así se entiende, pues, lo peculiar del *empeño de la razón*: es un empeño por dar a la vida personal, a sus tomas de postura judicativas, valorativas y prácticas, la forma de la evidencia, de la clarividencia, o bien, por adecuación a ésta, la forma de la *legitimidad, de la racionalidad*. Se trata, en una expresión correlativa, del empeño por poner de manifiesto, en la captación cabal evidente, lo «verdadero» en cada uno de estos respectos: el ser verdadero, los contenidos judicativos que son verdaderos, los valores y bienes verdaderos o «auténticos»; como aquello por lo que medir normativamente la corrección e incorrección de las meras creencias. Pero el llegar a ver con evidencia este mismo estado de cosas y el dejarse motivar por él se cuenta entre las posibilidades de esencia del ser humano. Como también, a continuación, la posibilidad de que el hombre se valore a sí mismo según normas de la razón y de acuerdo con ellas se reconstruya en la práctica.

B. *Formas de vida específicamente humanas y formas preéticas de autorregulación*

Enlazamos aquí con lo anterior: en las posibilidades de *libre autoconfiguración* del hombre que hemos reconocido al final, se fundan formas de vida específicamente humanas —o *tipos de personalidades humanas*— que son entre sí distintas *a priori*, y que nos hacen ascender hasta la forma suprema de valor del hombre *ético*, en la que culminan.

El hombre puede contemplar unitariamente su vida entera, así sea en grados muy distintos de determinación y claridad, y puede valorarla universalmente por sus realidades y sus posibilidades. Y puede tras ello proponerse una *meta general de vida* en que se someta a sí mismo y someta su vida entera, con la apertura infinita del futuro, a una exigencia reguladora que surge de su propia voluntad libre. Este motivo, como uno que, en efecto, lo determina todo, confiere a la vida personal una forma de orden enteramente nuevo. En la generalidad de la descripción se dibuja, con todo, un tipo de vida genérico que aún deja abiertos distintos tipos especiales.

Una regulación tal, que se prolonga conscientemente a lo largo de la infinitud ilimitada de la vida, tiene lugar, por ejemplo, cuando alguien decide poner todo su cuidado, de manera universal y planificada, en su propio bienestar y en los bienes que lo sirven, y elige en consecuencia una profesión con que ganarse bien la vida. Actuará así, por lo demás, ya sea sólo en razón de que tal profesión le viene acaso de tradición familiar y él tiene firmes raíces en ella, ya sea porque reconoce en los bienes económicos la precondición de todos los demás bienes y les concede incluso preferencia sobre todos ellos.

Entre las múltiples figuras que adoptan tales formas de vida destacamos un tipo señalado; señalado por el modo especial en que una decisión personal acerca de valores llega a determinar una autorregulación de toda la vida de la persona. Al contemplar en conjunto su posible vida futura y al valorarla, la persona puede cerciorarse de que los valores de un determinado tipo, que en todo momento puede elegir como metas de su acción, tienen para ella el carácter de valores *incondicionalmente anhelados*, sin cuya continuada realización no sabría encontrar contento alguno en su vida. (En este sentido merecen absoluta pre-

ferencia incondicional, para unos los bienes del poder, para otros los de la fama o los del amor al prójimo —ahora está fuera de consideración si se trata de bienes auténticos y verdaderos o de bienes sólo presuntos.) El caso es que la persona decide en un momento dado dedicarse ella y dedicar su vida futura a la posibilidad de realizar tales valores. Lo cual no excluye que circunstancialmente renuncie a ellos, que los sacrifique a sabiendas de que en determinadas circunstancias otros bienes han de merecer su preferencia. En estos casos puede muy bien ocurrir que se trate de bienes en sí mismos superiores, frente a los cuales los suyos propios, tal como la persona misma los ve, queden relegados: así pasa, por ejemplo, para quienes ansían el poder, con los bienes del amor al prójimo. Sobre ello, estos bienes superiores pueden en todo momento entrar en el campo de acción de la persona, de suerte que ésta podría también dedicar a ellos su vida. Y de hecho los hace objeto de preferencias ocasionales cuando el «coste» le resulta pequeño. Así, pues, una superior valoración objetiva no tiene por qué traducirse en preferencia práctica, en tanto en cuanto la persona siga viviendo en la certeza invariable de que los bienes que a sus propios ojos son relativamente inferiores son, con todo, sus predilectos; a los que bajo ningún concepto querría ni podría renunciar —y no podría por *quererlos incondicionalmente*. Lo primero que esta consideración pone de relieve es, pues, el rasgo genérico de que un talante de entrega incondicional a metas apreciadas, nacido de la incondicionalidad con que se las anhela, se vuelve principio regulador de la vida. Y ello tanto si la entrega, como en nuestro ejemplo, es por completo irracional, al modo de un enamoramiento ciego, cuanto si no lo es.

Un caso especial de preferencia incondicional es el de la decisión por una *vocación de vida en un sentido genuino y superior al de la profesión.* Pensamos la vocación en relación con un género de valores que son objeto de amor «puro» por parte del ser humano que la siente, la consecución de los cuales valores habría, pues, de procurar una satisfacción «pura» a este ser humano. Y él está cierto de ello con evidencia. Aquí se trata de antemano de valores auténticos y reconocidos en su autenticidad, que además pertenecen a una sola región del valor, preferida con exclusividad. La vocación por ella, la entrega en exclusiva de la vida a la realización de sus valores, consiste en que el

sujeto concernido siente hacia ella —hacia la ciencia, hacia el arte, hacia los auténticos valores colectivos— un amor personal de devoción exclusiva. En ello sí se anuncia una diferencia esencial respecto de lo anterior, por cuanto yo puedo respetar por entero y apreciar valores heterogéneos, pero lo que no puedo es amarlos desde el centro más íntimo de mi persona —«con toda mi alma»—: amarlos como *los míos*, como aquellos a los que yo mismo, tal como soy, pertenezco inseparablemente. Mas así es el arte «vocación» del auténtico artista, y la ciencia «vocación» del auténtico científico (del «filósofo»): dominio de actividades y logros espirituales al que alguien se sabe «llamado», y de manera tal que sólo la creación de los bienes correspondientes le reporte la «más íntima» y «pura» satisfacción, le traiga con cada nuevo éxito la conciencia de «ser dichoso».

Con esto hemos trabado conocimiento de ciertas formas de autorregulación universal, que sin duda pueden someterse ahora a una posible crítica, y a una que proceda desde el punto de vista de quien se ha decidido por ellas. Pues estas formas de vida se dejan reconocer como siendo en parte valiosas, en parte disvaliosas, y como siendo asimismo de un mayor o menor valor relativo. Esencialmente emparentada con ellas está la forma de vida *ética*, cuya caracterización ha de ser nuestra próxima tarea.

2. La forma individual de vida de auténtica humanidad

La forma de vida propia del hombre ético no es sólo la que tiene un valor relativamente más alto frente a otras formas de vida profesional-vocacional como las perfiladas en la sección anterior, sino que es la única *absolutamente* valiosa. Para el ser humano que se ha elevado al estadio ético, todas las formas de vida susceptibles de valoración positiva pueden seguir siendo valiosas sólo en razón de que se ordenan a la forma de vida ética y de que en ella encuentran no ya una conformación adicional sino también la norma y el límite de su último derecho. El auténtico artista, por ejemplo, no es aún, como tal, un hombre auténtico en el sentido más alto. En cambio, el hombre auténtico puede ser artista auténtico si y sólo *si* la autorregulación ética de su vida así lo *exige* de él.

Ahora es preciso llevar estas tesis a la evidencia como necesi-

dades de esencia. Intentemos en primer término presentar un desarrollo genético de la forma ética de vida como configuración esencial (apriórica) de una posible vida humana —es decir, un desarrollo desde la *motivación* que por razones de esencia conduce a ella.

A. *Génesis de la renovación como autorregulación absoluta y universal. Razón, felicidad, satisfacción, conciencia moral*

Meditemos en primer lugar sobre lo siguiente. Las formas de vida basadas en una autorregulación universal, tal como las hemos descrito hasta ahora —por ejemplo, como forma de vida del hombre que sigue una vocación—, abarcan sin duda la vida entera, pero no lo hacen de modo que regulen, determinándolas, *todas y cada una* de las acciones; no dan a todas y cada una de ellas un perfil normativo que tuviese por fuente originaria la voluntad general que establece la regla. La decisión que determina una vocación de vida aspira únicamente a regular las actividades inherentes a la vocación-profesión; sólo ellas cobran el perfil de lo que ha de hacerse por deber y del mejor modo posible. Por otra parte, todas estas formas de vida a que se ha hecho referencia se basan en el emerger del hombre del estado de la ingenuidad animal. Esto significa que en ellas la vida ya no discurre por entero en la ingenua entrega del yo a las afecciones que le llegan de su mundo circundante consciente. El hombre no se limita a vivir según sus impulsos, originarios o adquiridos, según inclinaciones consuetudinarias, etc., sino que en la reflexión se vuelve sobre sí mismo y su acción, tal como se describió más arriba (1.A); el yo se torna un yo que se determina y elige a sí mismo, y que somete su vida entera, como en el caso de la vida vocacional, a una voluntad reflexiva y general. No obstante lo cual, esta voluntad libre sigue operando en términos generales en una cierta ingenuidad. Falta en ella una intención habitual dirigida a la crítica de las metas y de los caminos conducentes a ellas, tanto en lo que atañe a si aquéllas son alcanzables y éstos adecuados y viables, como en lo que hace a la validez axiológica, a la autenticidad de los valores. Es esta crítica la que está llamada a asegurar de antemano la acción frente a las decepciones producto de errar el objeto o de errar el valor. Pero incluso tras la alegría por

la consecución de la meta, la crítica está llamada a prestar su fuerza para perseverar en la acción y para en lo sucesivo reafirmarla siempre; llamada a proteger al yo de desvalorizaciones o arrepentimientos sobrevenidos —por abandono del acierto en el valor que se perseguía o en el objeto que lo encarnaba. En relación con el acierto axiológico, los arrepentimientos y desvalorizaciones surgen del penoso descubrimiento de que el «bien» conseguido sólo era un presunto bien; el trabajo puesto en su obtención se revela entonces inútil, y carente de sentido la alegría tenida, como una que no podrá tomarse en cuenta, a una altura posterior de la vida, en el balance de la felicidad.

La motivación que parte de arrepentimientos y decepciones tan penosos es, como ya se indicó anteriormente, la que motiva la necesidad sentida de crítica, y con ello la que motiva la aspiración expresa a la verdad, o sea, el afán de comprobación, de justificación «definitiva» por medio de la fundamentación evidente. Cabe que este afán haga primeramente aparición y opere sólo en situaciones individuales o en ciertas clases de situaciones individuales. Sin embargo, existen aquí posibilidades de esencia para una motivación que desemboque en *aspiración general a una vida perfecta*, es decir: a una vida justificable por entero en todos sus empeños y que garantice al yo una satisfacción pura y duradera.

A este respecto son precisas dilucidaciones más detalladas. Es especificidad del hombre el que en todo momento pueda contemplar en conjunto su vida *entera* —como unidad *objetivamente* constituida ante él. A lo cual pertenece, como se desprendía ya de lo anterior, la posibilidad de someter a libre examen el campo infinito de su posible acción personal y, a la par, el campo infinito de los acontecimientos del mundo circundante, en vista de las posibilidades prácticas que ambos encierran. Con ello, y conforme el individuo se desarrolla, aumenta, sin embargo —y tanto más cuanto mayor es el grado de desarrollo—, no sólo la multiplicidad e intrincación de sus proyectos prácticos, de sus planes, de las actividades que los traen a la realidad; sino que aumenta, también en proporción creciente, la interna inseguridad del hombre, la inquietud opresiva por dar con bienes auténticos, duraderos, y con satisfacciones personales que estén aseguradas frente a toda crítica que las devalúe y a todo abandono por parte del sujeto.

De manera especial hay que resaltar aquí, como una dificultad con que constantemente tropieza el ánimo del hombre y su praxis, *la interdependencia funcional de los valores prácticos*, que se funda en la esencia de una posible praxis de la razón, y la consiguiente *forma general de esencia de la revocación práctica del valor*, que se expresa en la *ley de absorción*. La cual reza así: «Donde múltiples valores pueden ser realizados por un mismo individuo en un mismo instante de tiempo, siendo, en cambio, imposible su realización colectiva (por pares o en conjunto), la bondad del más alto de estos valores absorbe la bondad de todos los valores inferiores». Quiere esto decir que la elección de cualquiera de esos valores «absorbidos» es errónea; dondequiera que un bien práctico superior entra en competencia con ellos, dejan ellos de ser bienes prácticos y son males.

Esta ley de la «doctrina práctica formal» se entreteje con otras leyes de esencia. Por ejemplo con la *ley de sumación*: «la realización colectiva de bienes prácticos que no sufren con ello merma en su valor, depara «un bien sumativo» de mayor valor que el de cada una de las sumas parciales o miembros individuales». Tales leyes fundan una interrelación de todos los posibles bienes, o, como también podemos decir, de todos los posibles fines de uno y el mismo sujeto. Fundan así la imposibilidad de, al ponderar, planificar y actuar, tomar en consideración los valores individuales por sí solos, como si su realización individualizada y la satisfacción resultante de ella pudiese proporcionar *contento* duradero a la persona. El contento no brota de satisfacciones individuales (ni siquiera de las que guardan relación con valores puros, verdaderos), sino que se funda en la certeza de alcanzar la mayor satisfacción duradera posible a lo largo de la vida entera en su conjunto. Un contento *racionalmente* fundado radicaría, pues, en la certeza evidente de poder conducir la vida entera en la mayor medida posible a acciones coronadas por el éxito, a acciones cuyos presupuestos y metas estuviesen asegurados frente a toda devaluación y revocación.

Cuanto más pone el hombre su vida en lo infinito y conscientemente contempla las posibilidades de su vivir y obrar futuros, tanto más se destaca ante él la abierta infinitud de posibles decepciones y tanto más se genera en su interior un descontento, que, sabiendo él de su libre arbitrio y de la libertad de la razón, termina trocándose en descontento consigo mismo y con su acción.

La *conciencia de la responsabilidad de la razón* o *conciencia moral* surge cuando en determinadas situaciones individuales el hombre alcanza conocimiento consciente de que son posibles justificaciones evidentes; como también cuando alcanza conocimiento de la posibilidad de preparar anticipadamente su acción y de disponerla de modo que no sólo encuentre una justificación *a posteriori* y como azarosa, sino de forma que un examen racional evidente, que de antemano comporta la garantía de *su corrección*, la fundamente.

El ser humano, que vive ya con conciencia de su facultad racional, se sabe ahora responsable de lo justo y lo injusto en todas sus actividades, sean actividades cognoscitivas o valorativas o acciones enderezadas al obrar efectivo. Allí donde éstas falten a lo correcto o a la racionalidad, el hombre se lo reprochará a sí mismo quedará descontento de sí.

De aquí brota, en una motivación posible y comprensible, el deseo y la voluntad de una autorregulación racional que, incluyendo las autorregulaciones de la vida profesional-vocacional auténtica, las supera con mucho; pues éstas, aun siendo para todo la vida, no son realmente universales. Deseo y voluntad, por tanto, de configurar de nuevas en el sentido de la razón la vida personal *entera* según *todas* las actividades de la persona. Configurarla como una vida vivida con perfecta conciencia moral, como una vida que su sujeto sea capaz de justificar ante sí en todo momento y por completo. O dicho todavía de otro modo: como una vida que traiga contento puro y duradero.

B. *La forma de vida de auténtica humanidad*

Hasta dónde llegue la posibilidad *práctica* de *renovar* la vida entera del modo descrito y, en consecuencia, hasta dónde la de configurarse cada uno a sí mismo como un *hombre* «nuevo», *verdaderamente racional*, es cosa que en un inicio puede resultar dudosa. En cambio, sí está clara de antemano, para quien se hace a sí mismo y hace su vida objeto de valoración universal, una posibilidad genérica de actuar «según la mejor ciencia y conciencia», aun si el contenido de esta posibilidad carece de plena determinación; posibilidad, pues, de introducir verdad, racionalidad, rectitud —lo verdadero, lo auténtico, lo justo, evi-

denciables— en la propia vida activa, *y según la capacidad óptima de cada uno*. Una vida tal, la *mejor posible* en cada caso, se presenta a ojos de su propio sujeto con la característica del deber absoluto.

Surge de este modo la *forma de vida de la «humanidad auténtica»*, y para los seres humanos que someten a juicio su persona, su vida y su posible obrar en la realidad, *la idea del «ser humano auténtico y verdadero»*, del *«hombre que vive en la razón»*. Es éste el hombre al que no se llama *animal rationale* meramente por tener la facultad de la razón y por regular y justificar ocasionalmente su acción según evidencias racionales; sino que este hombre se conduce siempre y en todo lugar, en toda su vida activa, de un mismo modo: aspira a lo racional-práctico *en general* en virtud de una autodeterminación genérica de principio en favor de ello y por mor sólo de su absoluto valor práctico; entregándose en consecuencia y con coherencia a reconocer de manera evidente la verdad práctica, el bien, y a hacerlo realidad como aquello que en la medida de sus fuerzas es lo mejor dentro de su esfera práctica de acción.

Si avanzamos aquí hasta el límite ideal, hasta el *limes* en términos matemáticos, se destaca por sobre el ideal *relativo* de perfección un ideal *absoluto*. No es otro que el ideal de la perfección personal absoluta: absoluta perfección teórica, axiótica y en todos los sentidos de la razón práctica. Se trata, pues, del ideal de persona como sujeto de *todas* las facultades personales que se dejan potenciar en el sentido de la razón absoluta; ideal de una persona que, de pensarse simultáneamente como omnipotente o «todopoderosa», poseería todos los atributos divinos. En todo caso, y excepción hecha de esta diferencia suprarracional, podemos decir: *el limes absoluto*, el polo que trasciende toda finitud, al que todas las aspiraciones auténticamente humanas se dirigen, es *la idea de Dios*. La idea misma de Dios es el «yo auténtico y verdadero», que —como habrá que mostrar— todo hombre ético lleva en sí mismo, que anhela infinitamente y ama infinitamente y de la que se sabe siempre infinitamente lejos. Frente a este ideal absoluto de perfección, se encuentra el *ideal relativo*, ideal del ser humano perfectamente humano, que hace «lo mejor» que está en su mano, que vive según la «mejor» conciencia moral que le es dada —un ideal éste que lleva ya impreso el sello de la infinitud.

C. *Aclaraciones y complementos*

Con vistas a un examen más preciso de estos ideales de la razón y de la idea práctica del hombre ético, que hace referencia a ellos, traigamos a consideración la forma de vida *del hombre en el paraíso*, o sea, la forma de vida de «la inocencia paradisíaca». Con ello se designa una forma de vida que (si quisiéramos referirla a todas las especies de actos) apenas si cabe traer a plena claridad, cuya posibilidad apenas si cabe mostrar. En el mejor de los casos se trataría de un caso límite ideal de entre una infinitud de posibilidades distintas, y en todo caso de una situación que de ningún modo podríamos considerar el ideal de perfección, mucho menos el ideal práctico. «Yerra el hombre mientras se afana», o sea, mientras es hombre. El errar en todas sus formas tendríamos por tanto que considerarlo no sólo una posibilidad esencial abierta, sino también una posibilidad fácticamente inevitable en toda vida humana concebible, ya sólo por la relación esencial del hombre con un entorno natural. El hombre en el paraíso sería, en cambio, por así decir, infalible. Mas no con la infalibilidad divina de la razón absoluta, sino con una infalibilidad ciega y contingente, por cuanto ese hombre no tendría noción de lo que es la razón, la evidencia crítica, la justificación. En su ingenuidad irreflexiva sería un simple animal, idealmente adaptado a unas circunstancias azarosamente estables gracias a un instinto ciego. Pero el hombre no es un simple animal; ya fuese uno perfecto en su especie y constantemente satisfecho. El hombre tiene «autoconciencia», como se expuso con más detalle en la sección 1. En el referirse reflexivo a sí mismo, el hombre no se limita a ir viviendo ingenuamente y a volcarse hacia su entorno externo; sino que al meditar sobre sí y sobre las posibilidades (que pertenecen a su ser) de lograr su meta o errarla, de quedar satisfecho o insatisfecho, de ser feliz o desdichado, lleva a cabo, como ya se mostró, la valoración enjuiciadora de su propia persona y la autodeterminación práctica. De aquí surge, claro está, la auténtica, la esencial gradualidad en la perfección de la condición humana como tal, que debe alentar toda construcción legítima de ideales. Cuanto mayor es la libertad y la claridad con que un hombre contempla su vida entera y la valora y examina sus posibilidades prácticas; cuanto más crítico resulta su balance de vida

y más global el propósito que se fija para el resto de ella; cuanto más resueltamente asume en su voluntad la forma reconocida como tal de vida en la razón, y cuanto más la convierte en la ley inquebrantable de su vida..., tanto más perfecto se vuelve —como ser humano. En ello radica también el único ideal *práctico* pensable de hombre y, a la vez, la forma absolutamente necesaria de todos los grados de valor positivo que quepa aún distinguir entre los seres humanos en función de su actividad, logros, carácter habitual. El hombre en cuanto hombre tiene ideales. Su propio ser es formarse un ideal de sí mismo como este concreto yo personal, y un ideal de su vida entera —un doble ideal incluso, absoluto y relativo—, y tener que poner su empeño en la máxima realización posible del ideal; así ha de hacer el hombre si es que ha de poder reconocerse a sí mismo, según su propia razón, como ser humano racional, como verdadero y auténtico ser humano. Este ideal que late *a priori* en él, lo toma el hombre, pues, en su figura más originaria, *de sí mismo como su «yo verdadero», como «su mejor yo».* En su articulación absoluta se trata del ideal de su propio yo viviendo en actos justificados absolutamente ante sí, viviendo únicamente en actos llamados a justificarse absolutamente. Con que una sola vez haya el yo barruntado e intuido este ideal, tiene ya que reconocer con evidencia que la forma de vida concorde con tal ideal, la forma ética de vida, no es sólo la mejor posible en términos relativos —como si junto a ella pudiesen aún seguir llamándose buenas otras distintas—, sino que es la única buena sin más, la que está «categóricamente» exigida. Lo que a ojos del yo podía ser bueno *antes* de haber reparado en el ideal racional de su yo verdadero, deja ahora de ser bueno sin más, y toda felicidad pura que el yo hubiese podido alcanzar con anterioridad deja ahora de valer incondicionalmente y de ser a sus ojos felicidad verdadera. Sólo lo que se justifica absolutamente, lo que se justifica no sólo en su individualidad, sino en el universo de las posibilidades prácticas y a partir de la voluntad universal a una vida en la razón práctica, a una vida según la mejor ciencia y conciencia, sólo ello es ahora bueno. Allí donde se confirme lo que anteriormente recibía el nombre de bueno, es esta confirmación la que lo convierte en verdadero bien.

De acuerdo con esto, el carácter fundamental de una vida humana que pueda pensarse como del más alto valor es un

imperativo absoluto. Cada hombre se encuentra —habrá que decir con la fórmula kantiana— bajo un *imperativo categórico.* Sólo puede ser «hombre verdadero», valorable como bueno sin más, en la medida en que voluntariamente se somete a sí mismo al imperativo categórico; a este imperativo que, por su parte, no dice otra cosa que: «Sé hombre verdadero. Conduce tu vida de modo que siempre puedas justificarla en la evidencia. Vive en la razón práctica».

Pero a la exigencia axiológica de «ser de este modo» pertenece por esencia la exigencia práctica de «llegar a ser de este modo», y de, en camino hacia el polo directriz que guía desde la inalcanzable lejanía (en camino hacia la idea de perfección absoluta en la razón absoluta), hacer en cada momento del tiempo *lo que en él sea lo mejor posible* y, así, hacerse siempre mejor según las posibilidades que el tiempo ofrece. Al ideal absoluto del ser personal perfecto en devenir absoluto de la razón, corresponde de este modo el ideal humano de un devenir en la forma de un desarrollo humano. El ideal absoluto es el del sujeto que, en consideración de su facultad racional íntegra, es absolutamente racional y en esta medida absolutamente perfecto. Su ser consiste en gestarse a sí mismo *como* ser absolutamente racional en una voluntad universal y absolutamente firme de racionalidad absoluta; y esto, como decíamos, en un «proceso de devenir absoluto de la razón». Y ello a su vez en la medida en que la vida, que está en necesario devenir, mana aquí de la voluntad protofundante de razón, como una acción que a cada latido es absolutamente racional. La persona absolutamente racional es, pues, en consideración de su racionalidad, *causa sui.*

Examinemos frente a ello el ideal y el tipo *de desarrollo humano.* Se trata de desarrollo que se distingue con nitidez del tipo de desarrollo meramente orgánico, incluido por tanto el meramente animal. *Al desarrollo orgánico* pertenece objetivamente el hecho de conducir *realiter* a una forma típica de madurez siguiendo un curso típico de devenir. También el hombre, como el animal, tiene desde el punto de vista de su cuerpo y, por ello, también desde el punto de vista del espíritu, un desarrollo orgánico, con sus correspondientes etapas de desarrollo. Pero el hombre en cuanto ser racional cuenta asimismo con la posibilidad y la libre capacidad de emprender un desarrollo enteramente de otro orden, en forma de un libre guiarse a sí mismo y un

autoeducarse en orden a una *idea-meta* absoluta que él mismo conoce (en un conocer racional al que él da libremente forma), él mismo valora y él mismo propone a su voluntad. Trátase de un desarrollo que lleva a la libre personalidad «ética», y que lo hace en actos de la persona, cada uno de los cuales quiere ser a la vez acción racional y resultado racional, a saber: aspiración a algo verdaderamente bueno, a la que, por otra parte, y *como tal aspiración*, se aspira *a priori* y se realiza libremente.

Del hombre que vive en el empeño ético hay que decir, claro está, lo mismo: él es sujeto y a la par objeto de su aspiración, de su empeño; es la obra que se realiza en lo infinito y cuyo artífice es él mismo. La forma de vida del hombre ético tiene por ello un carácter admirable. Pues su vida, al perder toda ingenuidad, ha perdido la belleza original del crecimiento natural orgánico, pero para ganar la belleza espiritual superior del combate moral por la claridad, la verdad, el derecho y, brotando de ello, la belleza que dimana de la bondad genuina del hombre, que se ha convertido en «su segunda naturaleza». Cada acto singular de un yo que ha alcanzado ya la madurez de su formación ética, que por autoformación ha alcanzado una personalidad lograda, toma la figura fenomenológica de la legitimidad habitual, la cual, proviniendo de justificaciones anteriores, rige incluso cuando el acto individual se produce sin una justificación explícita. En esta conciencia recta arraigada como hábito, pero que se hace notar fenomenológicamente como tal, tiene el yo la forma ética que le diferencia (advertida o inadvertidamente) de todos los actos ingenuos. Un claro ejemplo de esto mismo lo brinda la forma en que el científico tiene conciencia de proposiciones que ha probado anteriormente, en los casos en que hace un nuevo uso de ellas, o la forma en que el pensar adiestrado en el cálculo proyecta nuevas proposiciones en una conciencia habitual de su rectitud. En el proceso de autoeducación, *la obligación hecha hábito* o el talante de querer actuar «en conciencia», «lo mejor posible» —y de hacerlo de hecho—, se transfiere fenomenológicamente a cada acción sin necesidad de una nueva reflexión.

Concebíamos antes la forma de desarrollo específicamente humana como *un ideal*, en la medida en que la concebíamos como *el máximo idealmente* posible del empeño de un hombre en un momento del tiempo por dar a su vida el perfil que a sus ojos toma el ideal absoluto de humanidad auténtica. Pero el

hombre puede muy bien haberse propuesto este ideal como el *apriori* práctico de toda su vida activa y haberle otorgado la fuerza de una idea-meta que gobierne la entera habitualidad de sus aspiraciones personales. Como un yo cuyo centro es de naturaleza ética, él puede estar dirigido de manera habitual a la idea-meta y puede mantener esta dirección aun cuando momentáneamente, o durante períodos más largos, se deje llevar por «estímulos externos» y *se pierda en el mundo.* El comienzo de todo autodesarrollo es la imperfección. Y la perfección es la idea-meta que guía de manera coherente el desarrollo. La mera voluntad de llegar a ser perfecto no trae de golpe la perfección, cuya realización pasa más bien por la forma necesaria de un combate infinito y un fortalecimiento en el combate. Siempre subsiste la posibilidad esencial de que el ser humano caiga en una vida mundana *pecaminosa*. Una vida ésta que no es ya retorno a la ingenuidad, dado que la decisión ética no dejará de hacer sentir su exigencia a la vida (y de hacerlo de manera consciente en el sentido antes indicado). Más bien ocurre que esta vida en pecado toma, en lugar de la forma habitual de conformidad con la norma, la forma de la transgresión de la norma, y en vez de la forma del cumplimiento de la exigencia absoluta del deber, la del abandono inmoral del deber, la caída y la decadencia morales. El rasgo subjetivo de la maldad moral se adhiere entonces a los hechos realizados y los grava como tales hechos, y lo mismo sucede con el rasgo correlativo del extravío en el pecado, sin necesidad tampoco de una reflexión sobre el yo personal y sobre la acción que realiza. Por lo demás, tanto el rasgo de la maldad moral como el sentimiento que lo acompaña en la conciencia moral (ese, en su caso, «aguijón penetrante de la conciencia») pueden ser desatendidos por completo, y quedar también fuera de consideración en la práctica. De resultas de esta desatención práctica continuada, y de resultas del continuo sofocamiento de nuevas meditaciones y de toda reasunción actualizadora de la voluntad originaria de vida ética (voluntad de ser un hombre nuevo), la fuerza efectiva de la motivación ética termina necesariamente por atrofiarse. La vida toma la forma de una *pecaminosidad endurecida,* de una desatención consciente de la exigencia ética, de «la pura ausencia de conciencia moral». El sujeto al que ciertas metas lo han perdido, o que más bien se ha abandonado a esas metas en una

elección libre y ha unido inseparablemente a ellas su persona, rehúsa afirmar en su voluntad la norma que reconoce, o rehúsa ya toda crítica de tales metas o todo reconocimiento práctico de normas que pudiesen hablar en contra de ellas.

La vida verdaderamente humana, la vida que nunca acaba de autoeducarse, es, por así decir, una vida *con método*, el método que la ordena a la *humanitas* ideal. Por alto que sea el grado relativo de perfección de la vida ética, se trata siempre de un vida autodisciplinada: en cultivo de sí, en gobierno de sí bajo constante vigilancia de sí. Es tarea de una ética individual elaborada el exponer sistemáticamente cómo ha de discurrir en esencia, con mayor detalle, esta vida ética: cuáles son los peligros específicos que la rodean, cuáles los tipos posibles de autoengaños, de extravíos, de perversiones duraderas, las formas habituales de hipocresía, así como las reservas inadvertidas que se oponen a ella.

En nuestras consideraciones de esencia emprendidas con generalidad formal, se revela asombrosamente la estructura ideal del vivir auténticamente humano como un *panmetodismo*. Tal es la consecuencia necesaria de la constitución esencial, general, del hombre: ser que en la acción libre y racional se eleva sobre el animal. Como ser racional, y según la evidencia que él mismo tiene, el hombre sólo puede alcanzar contento puro de sí mediante el gobierno de sí mismo y el cultivo de sí mismo de acuerdo con la idea unificadora de la razón práctica, debiendo exigirse categóricamente una vida en correspondencia con esta idea. Una vida coherente con esta forma de desarrollo del hombre es, en efecto, una continua auto*elevación*, que, no obstante, se produce siempre como libre transición de la imperfección a una imperfección menor, o sea, *de la indignidad a una indignidad menor*. Pues sólo el ideal absoluto de perfección, la idea-meta del desarrollo propio del hombre, confiere la plena y revalidada dignidad.

Llamamos en general y en el sentido *más amplio* «vida ética» a *toda vida que se gobierna a sí misma* conforme a la exigencia categórica de la idea-meta de naturaleza ética (también, pues, a la que no es enteramente coherente). Y llamamos al sujeto de esta vida, como sujeto que se determina a sí mismo a una autodisciplina ética, *personalidad ética* —también en el sentido *más amplio*.

La idea de vida ética, como la forma general necesaria de una vida humana del más alto valor, contendría en consecuencia posibilidades de esencia de valor positivo y valor negativo. Vida ética en nuestro sentido más amplio puede ser una vida ética más o menos perfecta, y por tanto una vida buena o mala, «no ética». La última expresión apunta al *concepto pleno de vida ética* (y personalidad ética), que incluye exclusivamente la gradación de las formas de vida *de valor positivo*, y entre ellas *la forma óptima ideal* de una vida coherente conducida con la mejor «ciencia y conciencia» —se entiende: con la mejor que sea posible para el sujeto ético del caso.

Repárese bien en la generalidad, ya subrayada en la introducción, con que aquí se usan, por razones de principio, los conceptos de razón y personalidad ética. El concepto de razón alcanza hasta donde puede hablarse de corrección e incorrección (justicia e injusticia), de racionalidad e irracionalidad, en los actos de la persona. Lo cual ocurre en múltiples sentidos que guardan, sin embargo, una patente comunidad de esencia. Correlativamente se habla de lo verdadero, lo auténtico, lo bueno, etc., en referencia a las metas de los actos de la persona. Todos los géneros de actos personales entran aquí en consideración, sin excepción, y en consecuencia todos los géneros de razón están inseparablemente entrelazados por leyes de esencia. Sólo una teoría de la razón que abarque la universalidad plena de la razón, junto con la correspondiente «ética» universal orientada a las posibilidades de esencia de una vida práctica en la razón, puede proporcionar evidencias plenas de principio, haciendo posible una vida ética del grado más alto de valor, el que procede de la más perfecta claridad de principio.

La idea normativa de la razón se refiere tanto a lo que habitualmente se llama «hacer» (actuar en el mundo que nos rodea), como también a los actos lógicos y estimativos (p.ej., estéticos). La ética completa abarca la lógica (el arte lógico) con todas sus divisiones normales, también la axiología (teoría de los valores, especialmente estética), como asimismo la doctrina práctica, comoquiera que se la divida. Todo conocer científico es, por ejemplo, un «hacer», una «conducta», y la vida del científico en su dedicación profesional a la verdad es una «conducta ético-cognoscitiva» —si es que es conducta racional o legítima en sentido pleno. El carácter esencial de lo ético, en

nuestro actual sentido de la ética individual, lo constituye la exigencia de regulación de *toda* la vida individual de acuerdo con el «imperativo categórico» de la razón: exigencia de que la vida sea la mejor posible delante de la razón y a propósito de *todos* los actos personales posibles. Así las cosas, lo primero que hay que establecer es si la forma de vida vocacional-profesional puede justificarse en cuanto tal en el marco formal de una vida bajo imperativos; para a continuación determinar, primero, si son posibles como vida ética las formas especiales de la vida científica o artística o política, y después si vienen exigidas por ella y en qué circunstancias formales una u otra y bajo qué restricciones.

El «imperativo categórico», aun siendo tal imperativo, ciertamente no es más que una forma significativa pero *vacía* de contenido, de todos los imperativos individuales de contenido determinado que pueden ser válidos. Cuestión de una ética elaborada es entonces el trazado, en el interior de esta forma universal, de las especificaciones que vienen categóricamente exigidas en relación con las formas de posibles personalidades y posibles circunstancias —por medio de una indagación sistemática y una crítica de las formas posibles de vida encerradas *a priori* en la esencia del hombre. Y de este modo es también cuestión de una ética ya desarrollada la descripción de las formas éticas de posibles profesiones-vocaciones de vida, con todas las diferencias que, tocantes a dignidad ética, deban señalarse *a priori* entre ellas; así como también, naturalmente, el esbozar la tipología esencial de las formas éticas negativas.

Cada hombre tiene, pues, además de su individualidad, su idea ética individual y su método ético individual, su imperativo categórico individual determinado en concreto para su caso. Sólo la forma general de esencia del hombre ético y de una vida bajo el imperativo categórico formalmente idéntico, es común a todos los hombres en cuanto tales; y comunes son también, naturalmente, todas las normas aprióricas que una ética científica y fundamental (formal, por tanto) sea capaz de deducir de la «esencia» del ser humano.

Añadamos finalmente una palabra acerca del *concepto* ético-individual *de cultura*. Toda vida rigurosamente personal es vida activa y como tal se encuentra bajo normas de esencia de la razón. El campo de acción del yo personal es el dominio

infinito, pero que ha de tomarse primeramente en totalidad, de lo que al hombre le es dado reconocer como objeto de su posible obrar libre. Concebido con la limitación apropiada, este mundo circundante práctico de cada ser humano engloba todo el mundo circundante de que tiene conciencia: la naturaleza, el mundo animal y humano, la cultura de que se trate, y finalmente también el propio ser humano, su cuerpo, su vida espiritual, sus actos, las facultades activas de su persona y esa «naturaleza anímica» que opera como constante sustrato pasivo (asociación, memoria, etc.). Todo ello se somete, en medida cambiante según los individuos, a la voluntad y a la actividad deliberada de transformación. La totalidad de los bienes subjetivos —en especial, los bienes auténticos— que son producto de actividades personales —y en especial, los que son producto de acciones racionales— podría designarse como el *reino de la cultura del individuo*, y en especial el de su cultura auténtica, genunina. Él mismo en cuanto hombre individual es a la vez sujeto de la cultura y objeto de ella; y es simultáneamente objeto de la cultura y *principio* de todos los objetos culturales. Pues una cultura auténtica, cualquiera que sea, sólo es posible por medio del cultivo auténtico de uno mismo y dentro del marco ético normativo que corresponde a éste. Incluso la obra de arte plenamente lograda tiene, tomada en y por sí misma, un mero valor hipotético en función de que pueda hacer «dichosos» en un sentido puro a su creador y a sus contempladores. Todo imperativo que en relación con la obra de arte se plantee aisladamente, por así decir, es mero «imperativo hipotético». Sólo en el marco de una vida ética tiene lugar la valoración universal y con ella el escrutinio absoluto del valor, lo cual se corresponde con la exposición anterior a propósito de *todos* los actos del yo. Así, la obra de arte plenamente lograda —dotada de valor «en sí» como objeto-meta de intenciones de puro cumplimiento estético— encierra sólo, en esta *objetividad de su valor para «cualquiera»*, una posibilidad hipotética de valor; una posibilidad que lo es, en efecto, para cualquiera, para cualquier sujeto que valore racionalmente, y que es una posibilidad válida y de cualidad positiva, pero que sigue siendo hipotética. El *valor efectivo* lo recibe únicamente en relación con una individualidad efectiva, que es aquí una persona singular, y en el seno de la universalidad de la razón toda de la persona y de su vida ética. Sólo en ésta la

entrega gozosa a la obra de arte encuentra su última, pero restrictiva, norma de derecho. Y dígase lo mismo de todos los géneros de «valores en sí». *Sólo lo éticamente correcto es últimamente correcto.* Lo que fuera de ello se denomina sin más valioso en sí o bueno en sí, lo es sólo en la medida en que cumple determinadas condiciones esenciales que en el marco de una vida ética exigen *a priori* ser atendidas como factores de valor positivo en el cómputo axiológico, en lugar de ser excluidas *a limine* de él.

Conclusión

Tras estos análisis es claro que la vida moral es por esencia, en efecto, vida en «renovación», vida en una voluntad originaria de renovación, que luego necesita siempre reactivarse. Una vida ética que merezca tal nombre en el verdadero sentido no puede surgir y crecer «de suyo», al modo de la pasividad orgánica. Tampoco puede ser inculcada o inducida desde fuera. Y ello por mucho que la vida ética presuponga disposiciones racionales originarias capaces de desarrollarse, o por mucho que el modelo de otros hombres y su recta labor de orientación pueda ser de gran ayuda. Sólo por su propia libertad puede un hombre llegar a la razón y configurar racionalmente su persona y su mundo circundante; y sólo en ello hallará la máxima «dicha» que le es dada, la única racionalmente deseable. Cada uno por sí y en sí debe llevar a cabo, una vez en la vida, esta automeditación universal y debe tomar la decisión vinculante de por vida, y con la que se alcanza la mayoría de edad moral, de fundar originalmente su vida como vida ética. Con esta libre protofundación o protogénesis, que da paso al autodesarrollo metódico de cara a la idea ética absoluta, el hombre se determina —y llega a ser— hombre nuevo y auténtico que reprueba al hombre viejo que fue y que se pone ante sí mismo la imagen de su nueva humanidad. En la medida en que la vida moral es por esencia combate con las «tendencias que rebajan al hombre», puede también describirse como una *renovación permanente.* El hombre caído en la «servidumbre moral» es en particular el que se renueva por la meditación radical y por la reactivación de esa voluntad de vida ética que, siendo originaria, se había vuelto

impotente; es decir, por reafirmación de esa protofundación que entretanto había perdido vigencia.

Todas nuestras dilucidaciones, toda fundamentación de leyes normativas determinadas, especialmente de las concernientes al individuo ético como miembro de la sociedad, como sujeto de obligaciones sociales, pertenecen al edificio mismo de la ética individual, y no al diseño de sus líneas de fuerza. Sólo a éstas apuntaba nuestra investigación.

IV
RENOVACIÓN Y CIENCIA

¿Cómo es posible la renovación de una cultura? *a*) Condiciones de posibilidad de una cultura «verdadera» en general, de una vida colectiva «verdadera» en general. *b*) Y con ello, condiciones de posibilidad de dar a una vida colectiva carente de verdad, de autenticidad, de valor, la forma de una vida colectiva auténtica y valiosa. Con mayor precisión: α) Cuestión de si pertenece a la esencia de la colectividad y de la vida colectiva el que sólo puedan tomar la forma de colectividad «auténticamente humana» a partir de una forma inferior desde la que se eleven al estadio «auténticamente humano» —forma inferior: vida que no es verdaderamente humana, que está acaso en el nivel de una comunidad «animal» o de comunidad humana en un estadio falto de valor. La cuestión, pues, de que no puede haber desde un principio una colectividad propiamente «humana», sino que sólo puede haberla por medio de un *desarrollo*, por medio de un proceso de devenir, continuo o discreto, pasivo, activo o comoquiera que sea, pero que lleve a término una completa transvaloración, una trasmutación o inversión de los valores. α′) Cuestión de en qué medida la reconstrucción de una cultura inauténtica en una auténtica puede ser un fin práctico sujeto a la voluntad, y a una voluntad que tenga carácter de voluntad colectiva, de suerte que sólo pueda existir una colectividad propiamente humana si ella deliberadamente se ha resuelto a sí misma a la *humanitas*. α″) Cuestión de los caminos que sirven a este propósito.

1. La esencia, la posibilidad de una comunidad cultural verdadera

¿Qué pertenece a la esencia de una *comunidad de vida en general*? ¿En qué medida se encuentra bajo normas ideales absolutas, bajo condiciones de posibilidad de ser «absolutamente valiosa»? Cada hombre individual se halla bajo una norma absoluta, bajo un imperativo categórico. (La expresión kantiana no significa que asumamos la formulación kantiana ni la fundamentación kantiana, las teorías kantianas en una palabra. Significa sólo una cosa: que el hombre individual vive una vida que no tiene valor vivida de cualquier modo.) Es más, el ir viviendo ingenuamente irreflexivo lleva al pecado. El hombre carga como hombre con el pecado original que pertenece a la forma de esencia del hombre. Como hombre, él es sujeto de la autorreflexión, y sujeto de la toma de postura valorativa y práctica en relación consigo mismo; sujeto, pues, de «conciencia moral» que, como tal, está bajo una norma absoluta de valor: debe en cada caso decidir su conducta práctica según su mejor ciencia y conciencia; no debe dejarse llevar pasivamente por la inclinación, sino libremente querer el bien y libremente decidirse por el bien, por lo que cognoscitivamente reconoce —aunque quizá en el error— como el bien. Sólo así puede ser «hombre bueno». Pero como hombre libre él puede contemplar en conjunto su vida entera, y a la vista de la totalidad hacer una opción que sea su opción universal de vida; puede ver con evidencia que se halla bajo esta norma incondicionada de valor y que la norma no se cumple de suyo, sino que está en su poder el cumplirla, el adoptar una voluntad universal conforme a la norma. En definitiva, puede reconocer que se halla bajo el imperativo categórico de adoptar tal opción de vida y que sólo se hace bueno si hace suyo el imperativo en su voluntad. Surge entonces una nueva forma de hombre, la incondicionalmente superior e incondicionalmente requerida, la del hombre que está bajo el imperativo categórico: éste exige de él una determinada forma de vida y él la quiere para sí. Tal es el tipo del hombre ético, y tal la forma necesaria del hombre «verdadero».

Pero con ello este hombre no es ya, sin embargo, el mejor hombre posible en absoluto. Más bien vive ahora en una lucha diaria, y no deja de tomar nuevas decisiones y se siente respon-

sable de ellas. Las pasiones pasan por encima de su buena voluntad, y se ve movido a meditar acerca de cómo asegurarse frente a ellas —acerca de cómo debilitar la fuerza que tienen sobre él, o de cómo fortalecer su propia fuerza frente a ellas. Ocurre también que equivoque gravemente el juicio acerca de las circunstancias relevantes, que yerre en los medios y elija lo lesivo en lugar de lo útil, o el valor menos noble en lugar del de mayor nobleza. O que enjuicie erróneamente a otros seres humanos, y sin que le mueva ningún motivo egoísta, aun viviendo en el amor sincero hacia los hombres, les haga injusticia, y al herirlos se hiera también a sí mismo. Experiencias de este tipo le enseñan que es imperfecto, que ha de aprender a guardarse del error, a reflexionar sobre su capacidad cognoscitiva, etc. Junto a la responsabilidad por cada decisión individual, contrae una preocupación responsable por la preparación de las capacidades y fuerzas que de manera general pueden asegurarle mejores posibilidades de decisión individual en determinadas clases de situaciones. Y el hombre no vive en solitario, con lo que también aquí cuenta la influencia de la observación de los otros, lo que se aprende de su lucha diaria, la preocupación por contar con modelos nobles, etc.

Pero la inserción de cada hombre en una comunidad humana, la circunstancia de que su vida se enmarque en una vida colectiva, tiene consecuencias que determinan de antemano la conducta ética y que de antemano prestan a las exigencias categóricas unos perfiles formales más acusados. También la multiplicidad de los hombres que están «próximos» forma parte, como la naturaleza circundante, del dominio del mundo circundante de un ser humano, de su esfera práctica y su esfera de posibles bienes. El propio individuo y su vida pertenecen a este mundo circundante desde el momento en que el hombre que ha despertado de la ingenuidad se propone construir su vida como vida buena y a sí mismo como sujeto de voluntad buena, de voluntad recta, que en todo momento y en toda su vida trae a la realidad bienes auténticos y verdaderos. En el trato social, este individuo advierte que el otro, en la medida en que es bueno, tiene un valor también para él, y no un mero valor de utilidad sino un valor en sí. Y se toma en consecuencia un interés personal puro en la tarea moral que el otro hombre se trae consigo mismo; tiene un interés personal de principio en que el otro

hombre dé cumplimiento en todo lo posible a sus buenos deseos, en que conduzca su vida con rectitud. De suerte que en la voluntad ética de este individuo ha de entrar también el poner cuanto esté de su parte en la empresa ética del segundo. También esto es exigencia categórica: el mejor ser y el mejor querer y obrar posibles del otro forman parte de mi propio ser y querer y obrar, y a la inversa. Desear la bondad no sólo para mí, sino para toda la comunidad como comunidad de hombres de bien, y tener que incorporar esta empresa al círculo de mis fines prácticos, de mi voluntad práctica: todo ello pertenece a mi vivir auténticamente humano. Ser hombre verdadero es querer ser hombre verdadero e implica querer ser miembro de una humanidad «verdadera»; querer que, en la medida de lo prácticamente posible, mi comunidad de pertenencia sea una comunidad verdadera. Y a esto a su vez pertenece la idea de que siempre que en la actividad productiva de la sociedad sobre el mundo circundante idéntico se produzcan conflictos prácticos —pues no pueda realizarse lo que sea sin más lo mejor—, deba llegarse a un entendimiento ético entre las partes y deba decidirse «con justicia distributiva y equidad», repartiendo el peso de la actividad según sea su índole y sus fines. En ello radica una organización ética de la vida productiva, en que los individuos producen no unos junto a otros ni unos contra otros, sino en distintas formas de una comunidad de voluntades (en libre entendimiento mutuo).

El hombre que así medita y así se expresa en general, únicamente se pone en claro sobre lo que él entiende por una vida vivida con la mejor conciencia moral, y en la medida en que llega a tal claridad y cuanto mayor es ésta, tanto más se eleva él a sí mismo, tanto más es hombre verdadero. Ocurre asimismo, efectivamente, que todos los hombres de bien se ponen de acuerdo sobre estos asuntos, y en el lenguaje cotidiano pasan del caso singular al discurso general, cuyo sentido fluye también según el tipo descrito, sin mayor refinamiento conceptual.

Con todo, una determinada comunidad es una pluralidad de seres humanos que se guían por motivos en parte egoístas, en parte altruistas, y mayormente pasivos. De entre estos hombres, algunos se autodisciplinan a sí mismos, ponen en práctica la libre reflexión, la libre decisión; y algunos de entre ellos tienen además una voluntad de vida moral o, cuando menos, una acti-

tud ética hacia la vida, una inclinación a comportarse éticamente (que no es la decisión firme, efectiva, de la voluntad que se dirige a una vida verdaderamente buena). La vida colectiva, y en ella la vida del individuo, va así discurriendo mal que bien y de esta vida ha surgido históricamente la cultura colectiva con sus múltiples instituciones, organizaciones y «bienes» culturales de todo tipo, buenos y malos, que se van transformando históricamente o se crean de nuevas. Hay, pues, una mixtura de lo valioso y lo carente de valor, de lo que un día acaso fue útil o respondió a un sentido axiológico más alto y hoy es un vestigio devaluado que estorba a una obra de mayor valor. En esta atmósfera histórica colectiva, en un mundo circundante de este orden, que determina y ata la conducta práctica, es en el que viven los hombres, y entre ellos los que han despertado a la ética, los que se saben sometidos a la exigencia categórica de ser buenos y de actuar rectamente, los que se han sometido libremente a ella y han tratado de ponerse en claro su sentido en la práctica. En esta situación, la reflexión ética, que desde un inicio ha abarcado también a la colectividad como nuestro mundo circundante, nos dice que la forma moral de nuestra vida individual sólo puede conferir a esta vida individual un contenido de valor muy limitado; y que nosotros, como todos los dispuestos hacia el bien, debiéramos actuar con el fin de aproximar en lo posible la colectividad a la idea de una colectividad buena en el sentido arriba descrito.

El hacer a título individual lo que en las circunstancias dadas sea lo mejor, tomando en la debida consideración al otro y reconociendo su derecho, revela nuestro talante o disposición moral y hace de nosotros sujetos de un valor absoluto, y sin embargo, sólo sujetos que tienen un valor inalienable, sujetos que nos limitamos a tener —nosotros y nuestras vidas— un valor relativo. Por cuanto bajo la misma forma ética —como una de verdadera disposición moral— podríamos dar a nuestra vida un sentido mucho más alto. Un sentido tanto más alto cuanto más se ampliase el círculo de hombres de bien, de los que comparten el mismo talante moral. Ya sólo por el hecho de que nuestro mundo humano circundante tendría un valor más alto, sería nuestra vida referida a él más bella, más valiosa. Pero es que la vida colectiva tiene lugar en actos sociales, en motivaciones personales de las que resultan obras culturales colectivas, a

las que cooperan las fuerzas «reunidas» de más personas y de muchas personas, sea en la forma de la volición colectiva y la determinación colectiva de fines, sea en la de la volición individual, la determinación individual de fines y la acción individual que vienen, empero, exigidas por quienes con-viviendo con nosotros se co-interesan en nuestra actitud moral o cuyo ejemplo modélico nos co-motiva. La valía global del individuo depende, pues, de la valía global de los demás, y correlativamente la propia colectividad no sólo tiene un valor cambiante, y en su caso creciente, gracias al valor cambiante de los individuos y al número creciente de individuos valiosos —en una forma sumatoria—; sino que la colectividad tiene valor como unidad de una comunidad de cultura y como un ámbito de valores fundados que no se disuelven en los individuales, sino que se fundan en el trabajo de los individuos, en todos sus valores en cuanto individuos, a la par que confieren a éstos un valor superior, incomparablemente superior.

En relación con esto resulta claro que las comunidades concretas, con sus organizaciones colectivas, con su cultura colectiva, sólo pueden ser comunidades humanas justamente auténticas si se sostienen sobre seres humanos individuales auténticos, seres humanos del tipo que describe el imperativo categórico. Resulta claro, pues, que la valía de los seres humanos individuales y la de la comunidad concreta se encuentran en relación funcional. Y es claro en particular que las formas de vivir, actuar y crear cultura que dan concreción a una colectividad y que en conjunto poseen determinado estilo, un estilo típico, han de revestir la máxima significación axiológica: tales formas han de ponerse bajo normas que exponen la condición de posibilidad de una colectividad valiosa y que *eo ipso* incluyen el valor relativo de los individuos.

El hecho más significativo es, con todo, que la colectividad no es un mero conjunto de individuos, y la vida de la colectividad y sus logros no son un mero conjunto de las vidas individuales y los logros individuales; sino que a través de todo ser individual y de todo vivir individual discurre una unidad de vida, por más que ella se encuentre fundada en las vidas de los individuos. Y lo es también el hecho de que por sobre los mundos circundantes subjetivos de los individuos discurre un mundo circundante colectivo que se funda en ellos, y el que en los

logros que son de los individuos, como algo suyo propio, se constituye un logro global fundado en ellos. El hecho más significativo es, en fin, que por sobre los sujetos individuales y los sujetos de distinto nivel hasta llegar a la personalidad libre en sentido genuino, se construye una subjetividad colectiva que se funda en ellos; con lo cual en el seno de las subjetividades colectivas fundadas más abarcadoras pueden a la vez fundarse otras subjetividades colectivas, que son al propio tiempo integrantes o miembros de esta otra más abarcadora. También estas subjetividades fundadas pueden presentar distintos niveles, y en su nivel más alto el de la personalidad. Una colectividad como colectividad tiene una conciencia, pero puede también tener, como colectividad, una autoconciencia en el sentido genuino: puede valorarse a sí misma y tener una voluntad dirigida sobre sí misma, una voluntad de autoconfigurarse. Todos los actos de la colectividad se fundan en actos de los individuos que les prestan fundamento. De aquí la posibilidad de que, igual que el sujeto individual puede devenir sujeto moral al dirigirse sobre sí mismo en la estimación y la volición, otro tanto ocurra con la colectividad. Presupuesto esencial de ello es que necesariamente los sujetos individuales tengan ya una orientación moral previa y que sus reflexiones morales se dirijan sobre sí mismos y sobre su colectividad —la que relativamente a ellos se denomina su mundo circundante. Parte esencial de la situación es también el que estas reflexiones de algunos individuos experimenten una socialización, el que se propaguen en un «movimiento» social (un análogo de la propagación física, pero como completa novedad y como algo propio de la esfera colectiva); el que motiven efectos sociales de un tipo especial, y finalmente, en el caso límite ideal, el que promuevan una orientación voluntaria a la autoconfiguración y recreación de la colectividad como colectividad ética —una orientación de la voluntad que sea de la colectividad misma y no mera suma de las voliciones fundantes de los individuos.

Todo esto es ahora objeto de investigación científica, y por cierto también de la formal y apriórica, que es la única que se ocupa de los principios. Se trata de captar con generalidad «formal» o «de principio» la idea de ser humano y la idea de una comunidad de vida de seres humanos, y de construir todos los conceptos inherentes a ambas: mundo circundante individual,

mundo circundante colectivo, mundo circundante físico y orgánico, animal y, por fin, mundo circundante del hombre. Hay, pues, que distinguir, y luego que desarrollar sistemáticamente las figuras formalmente posibles de colectividades, las cuales se encuentran finitamente determinadas e infinitamente abiertas (por ejemplo: matrimonio, amistad; pueblo, Iglesia, Estado); sometiéndolas tanto a ellas como a las correspondientes formas de vida a norma ética y ofreciendo así una elaboración científica de sus respectivas ideas normativas.

Una cuestión científica es entonces la de cómo partiendo de estadios axiológicos formalmente caracterizables de inferiores y de disvaliosos llega a ser posible un proceso de devenir, y más tarde un desarrollo deliberado, que se encaminen a estadios superiores. Con anterioridad ha quedado resuelta la cuestión de si una comunidad que va pasivamente viviendo y que no se constituye personalmente a sí misma, tiene un valor positivo, y si puede incluso tener el valor máximo. Ahora la cuestión es más bien: reconocido que sólo una colectividad personal y sólo una que se pone a sí misma bajo un imperativo categórico social puede cumplir las condiciones de una comunidad valiosa como tal comunidad y puede así tener una forma absoluta de valor, ¿cómo se produce este tránsito del estadio de mera comunidad de vida al de comunidad personal y después al de comunidad éticamente personal? Esto comporta por principio que la conciencia moral individual ha despertado y se ha vuelto instancia determinante de la voluntad en algunos individuos; y también que la idea de una colectividad ética ha tenido que cobrar perfil intencional, primeramente en algunos individuos, ya sea con un horizonte aún difuso, sin última claridad, etc. Hay finalmente que examinar en términos científicos cómo una colectividad ética, que en cuanto tal debe albergar, pues, tanto una voluntad personalizada de configurarse a sí misma, como la correlativa idea-meta de su propia «verdadera» identidad, puede ir ganando, en el seno de esta forma normativa y absolutamente axiopoiética, estadios axiológicos más altos y *un desarrollo en progreso*. Es preciso examinar qué posibilidades existen de que la fuerza moral, la firmeza moral, la clarividencia ética concreta y la motivación de la voluntad por esta evidencia, el recto valorar y, como base de todo ello, el conocimiento de las auténticas escalas de valores, se desarrollen y progresen a

estadios más y más altos: que todo ello progrese como bagaje moral del individuo, pero también, de consuno, fundado en ello, mas siendo a la vez una novedad, como bagaje moral de la propia colectividad. Es preciso examinar si esto no requiere una consciente determinación de la meta, y examinar cómo esta determinación de la meta ha de comparecer, ella misma, en el contenido del imperativo categórico de los individuos y de la colectividad global.

Todo ello es asunto de ciencia, asunto de la ética científica una e indivisible que abraza indivisiblemente ética individual y ética social, que presupone una teoría formal de la sociedad y que en sí misma, como teoría ética de los principios, sólo puede ser formal.

Ahora bien, la propia ciencia es una forma de cultura, un ámbito de una posible vida colectiva y de sus logros colectivos. Y como la ciencia en general, también la ciencia de la ética. Con lo que ambas, ciencia en general y ética, se hallan asimismo bajo la norma ética, bajo el imperativo categórico. Igual que los sujetos individuales y la subjetividad colectiva están conscientemente referidos a sí mismos y encuentran su más alta realización como una subjetividad que se conoce, valora y quiere a sí misma, y que a sí misma se configura de acuerdo con una norma categórica que legalmente se da, así también la ciencia fundamental de esta subjetividad se halla, como saber que se configura a sí mismo, en referencia retrospectiva a sí. Lo cual significa que también esta ciencia ha de llegar a plantearse y a dar respuesta científica a la cuestión de en qué medida la ciencia, y en particular la ciencia de la ética, tiene una función ética en la vida de la colectividad y en la vida del individuo. Tal cuestión desempeñará igualmente un papel cuando la ciencia de la ética se vea requerida acerca de si ella misma es un medio que necesariamente tiene que desarrollarse en una colectividad a fin de que ésta pueda escalar estadios axiológicos por principio más altos; y cuando se vea ante el requerimiento ulterior de en qué medida la ciencia, la ciencia universal, la filosofía, tiene necesariamente que haberse desarrollado en una colectividad a fin de que ésta alcance la forma de una colectividad ética-personal, de una que conscientemente se ha configurado de acuerdo con la idea ética y que puede emprender el camino a un desarrollo deliberadamente más alto.

Se trata, pues, de la cuestión relativa a la función en su caso necesaria de la ciencia, ya sea para el desarrollo primero de una humanidad que se determina a sí misma a la *humanitas* y conscientemente se configura de acuerdo con esta idea-meta de la auténtica humanidad, ya sea para la ascensión progresiva a nuevas cotas (desarrollo en el sentido de un continuo ir escalando grados de valor).

Una colectividad humana despierta en cierto modo a la *humanitas* cuando algunos de los individuos que la integran han despertado a ella, y cuando estos individuos, mirando más allá de su persona, no se limitan a concebir la idea del hombre que se determina a sí mismo al bien, sino que llegan también a concebir como ideal la idea de una colectividad de hombres de bien; y cuando quieren dar a esta representación de la colectividad una posibilidad articulada en concreto y quieren pensarla como una posibilidad práctica. Con ello la colectividad humana como tal colectividad no ha despertado aún a una *auténtica autoconciencia,* ni ha despertado todavía como colectividad verdaderamente humana.

Pero la colectividad puede muy bien despertar de otras formas distintas. La cosa puede pensarse así. Al reconocer el individuo ético el valor de la vida en la razón y, en referencia a los otros, el valor de la moralidad como un valor igual para todos los hombres de bien, o que quieren como individuos el bien, etc., reconoce él también el valor sobresaliente de una comunidad de sujetos de bien y de la correspondiente vida colectiva. Y reconociendo este individuo que todo ser racional que conozca esta situación tendría que juzgar de la misma manera y hacer la misma valoración, y del mismo buen grado contribuir a su realización en la medida de sus posibilidades, aparece entonces la posibilidad práctica de ganar a otros para su causa mediante la prédica moral o en general mediante la instrucción y formación ética; y aparece así la posibilidad práctica de poner en marcha un movimiento espiritual por influencia directa sobre otros, que serán a su vez trasmisores y propagadores del mismo influjo (versión espiritual del principio de Huyghens).

En este contexto sería asimismo pensable que los individuos, o algunos de entre ellos que dentro del movimiento espiritual gradual se inclinen particularmente a la reflexión, llegasen al covencimiento de que una vida valiosa para ellos y para

todos depende también del hecho de alcanzar conocimiento del mundo. Es pensable, pues, una motivación dirigida a promover un interés teórico por el mundo, pero en función del interés moral. Ello podría conducir primeramente a una sabiduría intuitiva sobre el mundo de carácter general, a una teoría y una praxis que los individuos concernidos difundiesen oral y literariamente y a través también de la educación. Es asimismo comprensible que los que compartan este espíritu, aun sin contacto personal directo entre ellos, se sientan de manera consciente en mutua relación, unidos en la conciencia de la idea común de una humanidad verdadera y una «ciencia» universal a su servicio como sabiduría sobre el mundo. Es más, se comprende que desde esta situación se difunda un movimiento progresivo de las voluntades que genere conscientemente, primero en los animados del mismo espíritu, una sintonía volitiva, una unidad en la orientación de la voluntad hacia la realización progresiva de estas ideas comunes. Y la propia colectividad progresaría así de cara a la idea práctica que la guía, la idea de una comunidad de individuos de bien que viviesen todos ellos en la conciencia del ser y del deber ser de la comunidad, y de una comunidad que sólo puede sobrevivir por una labor continua de reflexión sobre sí y gracias también a la constante inculturación educativa de los que a ella se incorporan. Una comunidad tal habría dejado de ser un mero conjunto de individuos con igual voluntad según ideales iguales, para constituirse ya como comunidad de voluntades, comunidad en el querer. Una voluntad colectiva discurriría a través del vivir unitario del individuo y a través de los sujetos individuales y sus voliciones individuales, de modo semejante a como, por ejemplo, forma hoy el colectivo de los matemáticos una comunidad de voluntades. El trabajo individual de cada matemático sirve a una ciencia que es patrimonio común de todos, por lo que el trabajo de cada matemático está destinado a todos los demás matemáticos, y cada uno saca provecho del de los demás y en cada uno existe la conciencia de la totalidad del colectivo y del fin compartido y del trabajo cuyo intercambio determina —y debe determinar— la dedicación de cada uno. Hay aquí un vínculo universal de las voluntades que genera una unidad en el querer, sin que se produzca una organización imperialista de las voluntades. Hay una voluntad central en la

que todas las individuales se integran, a la que todas voluntariamente se someten y de la que se saben funcionarias.[1] Hay la conciencia de un fin colectivo, de un bien común que promover, de una voluntad universal y colectiva de la que todos se saben funcionarios, si bien como funcionarios libres, no como funcionarios súbditos, con una libertad de la que no les cabe siquiera abdicar. (Cosa distinta es ya lo que ocurre con organizaciones que persiguen fines especiales, como las Academias, etc.)

Pero éste es ya un estadio distinto, en el cual se desarrolla un espíritu ético común, y la idea ética, la idea-meta de la colectividad, cobra la fuerza y el carácter de idea-meta progresiva de la propia colectividad. Hay que advertir al respecto que esta idea-meta se deja caracterizar de manera especial como siendo realmente de la colectividad cuando la colectividad se ha dotado de un «estamento» universal de funcionarios de la idea y les ha conferido una autoridad que en términos generales tiene vigencia. Cómo haya que entender esto, lo muestra la autoridad de los filósofos y de su filosofía en la Antigüedad, o la autoridad del clero en comunidades permeadas por la unidad de la religión. Existe sin duda la cuestión relativa a la fuente de tal autoridad; fuente que es distinta en el caso de los representantes de una religión, la cual surge en su origen de modo ingenuo y luego se propaga y configura conforme a la tradición; y, en el caso de los representantes de una filosofía, que surge como actividad originariamente creadora y luego se desarrolla en forma de una actividad de reasunción y recreación.

En este último caso surge en la comunidad, junto con un estamento que representa a la sabiduría sobre el mundo, la propia sabiduría como figura cultural permanente, y en proceso de desarrollo, como filosofía. Ella encarna un reino específico de valores ideales objetivos; ya no sólo valores genéricamente emparentados y susceptibles de contemplarse unitariamente en conjunto, sino valores conectados en un sistema que los reúne y eleva a un valor global más alto. De lo que resultan relaciones peculiares.

Por una parte reconocemos lo siguiente: la condición de posibilidad de que se constituya una auténtica comunidad racio-

1. Podríamos también hablar, frente a la unidad «imperialista», de una unidad «comunista» de voluntades.

nal radica en que, por sobre los individuos que filosofan, se haga realidad un estamento de filósofos y una constelación de bienes objetivos comunes; o sea, un sistema cultural llamado «filosofía» que esté en proceso objetivo de desarrollo. Los filósofos están llamados a ser los representantes del espíritu de la razón, el órgano espiritual por el que la colectividad accede originaria y duraderamente a la conciencia de su verdadero destino (de su verdadera identidad) y el órgano cuya vocación es la propagación de esta conciencia en los círculos de «profanos».

La filosofía misma es el depósito objetivo de su sabiduría y así el depósito de la sabiduría de la propia comunidad. En ella consta documentalmente la idea de la comunidad justa, o sea, la idea-meta que la propia comunidad se ha dado por medio de su estamento de filósofos, y que queda en esta figura objetiva a disposición permanente de los filósofos como órgano de la colectividad, con objeto de que sea actualizada y ejerza la influencia que le corresponde (o bien, queda a disposición de todo profano que, como miembro de la colectividad, quiera revivir para sí la comprensión de la idea). Igualmente, todo conocimiento del mundo que la filosofía objetiva, es en todo momento un medio dispuesto para el fin de hacer posible la intervención racional en el mundo circundante de una forma que sea racionalmente superior a la de la pericia práctica prefilosófica.

Por otra parte, sin embargo, la filosofía es un reino de valores ideales objetivos autónomos (valores absolutos). Cada creación de un valor ideal absoluto eleva el valor del hombre que lo gesta; y la actividad de gestarlo, considerada en y por sí misma, comporta una dimensión de vida absolutamente valiosa. Y comoquiera que todo bien de este orden es un bien común, lo mismo se aplica a la propia colectividad de la que el creador forma parte: como colectividad que rinde valores ideales absolutos, rinde algo absolutamente valioso y por tanto vive ya en la dimensión que requiere el fin de una humanidad más alta.

2. La forma axiológica superior de una humanidad propiamente humana

Pasamos ahora a examinar la forma axiológica superior de una humanidad auténticamente humana, que vive y se desarro-

lla configurándose a sí misma en orden a la auténtica *humanitas*. Se trata de la humanidad en que la filosofía como sabiduría sobre el mundo ha adoptado ya la figura de la filosofía como ciencia universal y ciencia estricta; de la humanidad en que la razón se ha cultivado y objetivado en la figura del *logos*.

Dibujemos sin demora el ideal. El método de la ciencia estricta, como conocimiento que funda verdad objetiva, consiste en alcanzar la evidencia recorriendo el objeto por todos sus lados y llegando hasta las últimas raíces del conocimiento. Con tal método investiga la ciencia estricta todas las posibles formas y normas del vivir humano y del proceso de llegar a ser hombres: del vivir individual y del colectivo, del proceso de la persona individual y del de posibles colectividades personales, y en especial, naturalmente, las formas y normas del proceso reglado que lleva a una humanidad «auténtica» y a colectividades «auténticamente humanas». Las esferas más amplias de posibilidades prácticas y, en lo que hace al ideal, las más seguras deben diseñarse de antemano con el fin de que la humanidad en que ha surgido o está creciendo la filosofía como ciencia, emprenda el camino de su desarrollo hacia la auténtica humanidad. La filosofía social rigurosa y, especialmente, la doctrina social de la razón ofrecen la teoría que puede operar en la práctica, que sabe adaptarse a las circunstancias concretas dadas. La propia ciencia, pues, al describir y determinar científicamente tales circunstancias y al remitirlas a la teoría de las posibilidades puras, es la que proporciona la regulación que la hace aplicable; la ciencia se articula a sí misma como ciencia «técnica». Con lo que la colectividad recibe de sus científicos —de sus filósofos en cuanto científicos estrictos— una autoconciencia incomparablemente superior, como conciencia de la forma y norma en que radica su ser auténticamente humano, de los métodos con que realizarlo y con que ponerse en el camino de su desarrollo progresivo.

Hay que observar al punto que todo esto no ha de entenderse en sentido estático, sino dinámico-genético. La ciencia estricta no es un ente objetivo, sino el proceso de devenir de una objetividad ideal. Y si por esencia la ciencia estricta sólo existe en proceso de devenir, la idea de la auténtica humanidad y de los métodos con que se construye a sí misma sólo existe, igualmente, en proceso de devenir. Una vez que la ciencia ha con-

quistado el estadio de la ciencia auténtica, del verdadero *logos*, su devenir se convierte en un sistema procesual de valores absolutos y de un valor absoluto ya realizado en cada estadio —sólo que con un horizonte de futuros incrementos y elevaciones de valor. Y lo mismo pasa con la colectividad que se construye a sí misma y hace suya la idea que le es propia. Ya en este estadio la comunidad tiene su idea, y la tiene en cada fase de su proceso de devenir, y con absoluta verdad, sólo que en distintos grados de determinación de la plétora de exigencias particulares. En cada estadio tiene aún ante sí horizontes abiertos, indeterminaciones pendientes de determinarse.

La ciencia que se sostiene en la autoridad de la evidencia más perfecta y que conquista para sí el reconocimiento general, y la voluntad colectiva, por ella motivada, de someter todo vivir a regla en el sentido de la razón lógica, ambas determinan a la colectividad no sólo a seguir a la ciencia en sus convicciones teóricas, sino también a dejarse guiar por ella justamente en el sentido técnico-práctico. La *técnica* de que aquí se trata es, con todo, la técnica «ética», la técnica de autorrealización de la humanidad auténtica. La determinación de la voluntad se endereza, pues, a reconstruir todas las formas previamente dadas de vida colectiva, a poner a las instituciones colectivas ante sus verdaderas normas (las normas de autenticidad que corresponden a su peculiaridad específica) y, así, a dar forma a todo lo humano, con todos sus vínculos, a lo individual en su esfera propia y a lo colectivo en la suya.

Pero no sólo en esta forma que hemos presentado desempeña la ciencia estricta una función moralizadora como ciencia del espíritu. Ella tiene también el cometido básico de investigar según sus géneros y formas fundamentales todos los rendimientos y logros de la acción humana, sea individual o colectiva, y el de determinar tanto sus principios normativos como sus figuras normativas, examinando así los distintos dominios posibles de la cultura y de sus formas típicas. Al proceder de este modo, la ciencia estricta investiga también, en referencia retrospectiva a sí misma, como teoría de la ciencia, sus propias posibilidades de esencia y las condiciones regladas de su posibilidad. En esta referencia retrospectiva, la ciencia se da a sí misma por vez primera las posibilidades prácticas para hacer realidad la figura de la ciencia estricta, para desarrollarla en un proceso continuo

y autónomo. El desarrollo de la *doctrina universal de la ciencia* (teoría de la razón y lógica) es un órgano y a la par una etapa del desarrollo de la humanidad hacia una autorrealización más alta. Y por otra parte, la doctrina de la ciencia es, como la propia ciencia estricta que por medio de ella se origina, una pieza fundamental de toda cultura superior en un sentido objetivo, en el sentido del universo de valores espirituales objetivos que se levantan como correlatos del desarrollo de la razón en la humanidad. En razón de esta excepcional función culturizadora corresponde a la doctrina de la ciencia y a la propia ciencia universal una posición excepcional frente al dominio cultural del arte; de suerte que la necesaria atribución al arte de una función análoga a la de la ciencia (como Schiller intentó), es cosa que no puede justificarse.

Con todo, la ciencia no tiene significado únicamente en algunas esferas delimitadas de la cultura y en ciertas direcciones de la investigación. Precisamente como ciencia universal y absoluta le cumplen sus más altas funciones. Y ello, abstracción hecha de que como ciencia universal faculta a los hombres para conocer el todo de las realidades y las posibilidades según leyes fácticas y leyes de esencia, y les regala así un reino del valor de grandeza y belleza sobreabundantes como correlato de una vida de conocimiento grande y bella. Y tampoco se trata sólo de que como ciencia de la naturaleza capacite a los hombres para transformar técnicamente la naturaleza conforme a sus necesidades prácticas; como, por la otra parte, las ciencias del espíritu pueden también revestir utilidad práctica en la praxis pedagógica, política, etc. Las utilidades se subordinan a normas éticas, y por sí mismas merecen una consideración sólo relativa. Pero la ciencia universal y últimamente fundada es la filosofía científica, que es la que presta cognoscibilidad última al todo de las realidades y las posibilidades, que es la que trae comprensión del «sentido» del mundo y con ello la posibilidad de una vida que tiene carácter de vida absoluta consciente de sí, que al vivir hace realidad el sentido absoluto del mundo; lo hace realidad en el conocer y en el valorar, en las creaciones estéticas y en la acción ética en general.

Asunto de la ciencia estricta resulta ser asimismo el examen, por una parte en pura consideración de esencia relativa a posibilidades puras, y por la otra en consideración de los hechos

concretos, de si la comunidad de voluntades que se sostiene en la mera autoridad de la razón libre y en el grupo social ilustrado, y en la formación general de quienes se someten de buen grado a la autoridad de la ciencia y del mundo del saber, si esta comunidad —digo— ha de desembocar en una colectividad imperial. O sea, en una colectividad en que todos los sujetos dotados de voluntad individual se incorporen a una voluntad centralizadora, entendida como organización del poder de mandar y del deber de obedecer, y en que cada uno haya de cumplir las funciones que le sean encomendadas y únicamente le sea dado decidir con libertad en los límites que le son prescritos. Todas las formas posibles de organización, y entre ellas las estatales, deben investigarse en la perspectiva de su significación ética; y ha de abordarse en particular la cuestión de si sólo por la vía del Imperio, del Estado, puede una humanidad —que como comunidad de vida sólo existe en proceso de devenir— aproximarse al ideal de la comunidad ética de voluntades; y si ello es así por esencia. Y dígase lo mismo de los problemas acerca de si todos o sólo algunos de los dominios de la cultura y de la vida admiten regulación por el poder del Estado; y cuáles no, y hasta qué punto el progreso ético ha de redundar en un paulatino desmontaje de la organización estatal de poder, etc.

En todo caso, igual que el hombre individual sólo existe como ser humano ético en tanto que llega a ser tal, y en tanto que llega a serlo sólo en un constante combate y progreso moral, así también una comunidad ética es por esencia una comunidad en proceso y en progreso. En ambos casos se presupone la forma de la humanidad ética en que la autoconciencia moral ha despertado y en que la idea-meta que en ella se constituye, la de la humanidad auténtica, determina la educación y la configuración que esta humanidad se da. Tal forma absoluta de valor determina las otras formas de valor: la del desarrollo ético como elevación moral (forma de desarrollo de valor positivo), la de la decadencia moral como forma de desarrollo de valor negativo.

Es preciso examinar, además, cómo han de ordenarse las relaciones entre el Estado y la nación, cómo ha de determinarse la idea de la nación como idea ética especial, cómo ha de operar ésta en calidad de idea-meta de orden práctico, qué estructuras nacionales específicas son exigibles a tal fin y cómo pueden devenir organizaciones dotadas de voluntad. En este con-

texto reviste importancia la cuestión del peculiar valor y derecho que asista a la tradición «venerable»; la cuestión de si lo histórico como tal merece respeto, incluso cuando siendo ya un «vestigio» ha perdido su sentido racional primitivo, y de en qué circunstancias debe ser abandonado en beneficio de valores de racionalidad intrínseca.

Queda finalmente la cuestión de si una cultura cerrada sobre sí misma está llamada, una vez que ha adoptado la forma de «supranación» que se extiende sobre todas las naciones singulares que la integran, y en su caso la de «Supraestado» sobre todos los Estados individuales, llamada a cerrarse también hacia fuera; o si no viene más bien éticamente exigido el hacer que la comunidad ética se extienda al mundo entero —hasta donde alcance la posibilidad de la comprensión mutua y con ella la posibilidad de formar comunidad. Venimos así a la idea última de una Humanidad ética universal, idea de un pueblo universal verdaderamente humano que abarque a todos los pueblos singulares y a todas las constelaciones de pueblos y culturas; y a la idea de un Estado universal que abarque a todos los sistemas estatales singulares y a todos los Estados individuales.

V
TIPOS FORMALES DE CULTURA EN LA EVOLUCIÓN DE LA HUMANIDAD

1. El estadio de la cultura religiosa

A. *La religión «natural»*

1. El animal vive bajo meros instintos, el hombre también bajo normas. Una conciencia normativa de lo correcto y lo incorrecto (de lo que es procedente o está fuera de lugar, de lo bello, lo feo, lo que es conforme a fin o contrario a fin, etc.) discurre a través de todas las formas de actos de conciencia, entrelazada con ellos, y motiva la correspondiente conducta cognoscitiva, estimativa o práctica, que opera sobre las cosas o en la sociedad. Y esto no sucede sólo en cada caso individual. Pues si el hombre tiene en todas partes conciencia de lo general, él cuenta asimismo con una conciencia de normas generales: conciencia de «en general yo no debo actuar de ese modo, o debo actuar de aquel otro modo». La norma puede estar referida al individuo, a grupos y a la totalidad de los hombres: «todo hombre debe comportarse en general así; debe hacerlo en especial todo soldado, todo sacerdote, etc.».

Las normas pueden ser conscientes como «leyes» que están fácticamente en vigor, que han sido arbitrariamente establecidas por quienes de manera contingente ejercen el poder; o bien, como la tradición contingente que «ahora resulta estar en vigor», una tradición inauténtica resultado de condiciones contingentes, igual que las costumbres que cambian de un país a otro y de un tiempo a otro. Pero las normas pueden también ser conscientes como normas de vigencia absoluta, en forma de un

«yo debo» o de un «a mí no me está permitido» que sean absolutamente incondicionales; por ejemplo, como mandatos divinos, en que «lo divino» da expresión justamente a un principio del que emanan vigencias de validez absoluta, imperativos incondicionales, «categóricos».

2. En toda cultura altamente desarrollada, o respectivamente en toda humanidad que se muestra activa en múltiples y diversas formas culturales, a través de las cuales se va configurando, hallamos una forma cultural señalada: la «religión». Para la conciencia humana la religión no significa una mera ampliación del mundo de la experiencia que le es familiar por su intervención activa en él; el mundo de cosas, de animales, de hombres, que se ampliaría con el fin de ganar el favor de los poderes cósmicos que rigen el Universo. La religión no es sólo, por tanto, el conjunto de los acontecimientos regulados de la existencia, de los preceptos, de los cultos, etc. que le sirven al hombre para ponerse a bien, en sentido práctico, con tales poderes. La religión (en sentido específico) significa más bien el estadio superior de la cultura mítica, en el cual los seres trascendentes se absolutizan en divinidades, es decir, en los dispensadores de normas absolutas: las divinidades han comunicado a los hombres tales normas absolutas, se las han revelado, y en la observancia de ellas hallarán los hombres la salvación. El desarrollo de la conciencia normativa y el desarrollo de la religión discurren por tanto unidos, ligados. Y una figura señera en el desarrollo de la religión, su figura en cierto sentido suprema, se caracteriza por el hecho de que en ella la religión deviene un poder socialmente organizado, dotado de voluntad, que además no se circunscribe sólo a algunas parcelas delimitadas de la vida (acaso a aquéllas dejadas a la libertad privada), sino que aspira a tomar a su cargo la vida entera de la comunidad, con todas sus actividades; al punto de pretender que todo sin excepción se disponga bajo normas absolutas de origen divino, bajo una exigencia y una orientación absolutas de origen divino.

Esta forma de cultura religiosa en que la cultura entera en todas sus manifestaciones deviene cultura religiosa, o sea, informada por normas religiosas, se cuenta entre las más antiguas formas de cultura altamente desarrollada. Ya la antigua cultura babilónica vive en la idea práctica de la *civitas dei*; tiene la forma

de un Estado teocrático en cuya intención está el que todas las actividades y los ordenamientos, individuales y sociales, todas las instituciones, respondan a normas absolutas sacadas de la revelación divina, conforme a las cuales se construyen y con ello se sacralizan.* Es cierto que en este contexto «religión» da también nombre a un dominio particular de la cultura susceptible de consideración por sí mismo, a saber: al de la organización eclesial, el sistema del culto, las formas en que ha de practicarse, los objetos litúrgicos, la regulación de los lugares sagrados, etc. De este dominio forma parte asimismo la progresiva elaboración sistemática de una teología, la elaboración metódica de las determinaciones dogmáticas y los pormenores pensables del sistema de fe; y ello en vista de la interpretación religiosa del mundo y con vistas a la fundamentación de nuevos y nuevos preceptos de culto, normas religiosas siempre nuevas orientadas a la configuración de la vida colectiva y de la vida privada que discurre en su seno. No obstante lo cual, la peculiaridad de una cultura teocrática estriba justamente en que la religión no es un dominio particular de la cultura, sino la norma que informa la cultura entera y la vida en su conjunto, con lo que, consideradas en concreto, vida sujeta a norma y vida religiosa coinciden. El soberano, el gobierno, el derecho, las costumbres, el arte, todo toma de la religión su contenido de valor y su figura axiológica, que en el ulterior desarrollo de este tipo cultural traen consigo ataduras normativas más y más ricas. Podemos también expresarlo del siguiente modo: la religión entraña aquí, bajo la forma de una teología sacerdotal, un sistema universal de todas las vigencias absolutas y en todos los respectos: cognoscitivo, valorativo, de ordenación práctica de la vida. Contiene una cosmovisión universal y un plan universal de salvación. Y como se sostiene en una fe que se extiende como fe viva a la colectividad cultural, los seres humanos que forman parte de ésta no se sienten, en medio del cúmulo de sus obligaciones y ataduras, sometidos ni avasallados. Todo es cómo tiene que ser y cómo no puede ser de otro modo para ser justo. Los hechos relativos al mundo que la religión proclama verdaderos son absolutamente verdaderos; lo que

---

* «Teocrático» traduce el adjetivo *hierarchische*, que en pluma de Husserl conserva en este ensayo su sentido etimológico: no una mera jerarquía, sino una de origen y fundamentación sacral. [*N. del T.*]

nuidad, y pese al sincero cumplimiento de los preceptos religiosos —que es la alegría del creyente—, tiene el carácter de la falta de libertad. Ambos aspectos vienen a parar a lo mismo. La fe es fe heredada y, como ya se indicó, toda nueva estipulación, y por supuesto todo añadido de nueva revelación, se acreditan en los veneros de la herencia recibida y por adecuación de lo nuevo a lo antiguo. *Libertad* es, en cambio, una expresión para la facultad y sobre todo para el hábito adquirido de tomar una postura crítica a propósito de lo que, primeramente sin reflexión, se da a la conciencia como verdadero, como valioso, como debiendo ser en sentido práctico. Toma de postura crítica que es el fundamento de la decisión libre que tiene lugar a continuación. Es mejor, pues, retrotraer la libertad a la libre decisión, a cuya esencia pertenece justamente el producirse «sobre la base» de la reflexión: libertad plena, libertad pura de una toma de postura en ausencia de toda coerción; libertad genérica de la persona ante la libre decisión individual. *Libertad* es por tanto una expresión para una actitud crítica habitual a propósito de todo lo que directamente se da por válido, así sea la propia norma absoluta de las vigencias válidas. La facultad de crítica pertenece a la esencia del hombre, que en la vida práctica la ejerce con relativa frecuencia, bien que de manera incompleta. El hombre «reflexiona», «pondera» si sus fines y medios son los fines y medios verdaderamente correctos, y sin por ello abandonar sus convicciones precedentes, las pone en cuestión al pasar a la actitud crítica, e inhibe, mientras dura la crítica, la efectividad operativa de las convicciones, y él se piensa que crédito merecen. Ahora bien, toda convicción que está operante de manera natural puede recibir el tratamiento que cuestiona el fundamento de su derecho, incluida pues toda convicción que comparezca con la pretensión de ser norma absoluta. Tal pretensión debe acreditarse; el propio fundamento de derecho de lo que pretende ser fundamento de derecho de otras convicciones requiere clarificación. La propia fe religiosa debe admitir la crítica de su verdad, de su derecho. El hábito de crítica libre surge necesariamente de un hábito anterior de teoría ejercida ingenuamente y de convicciones prácticas; surge, pues, necesariamente en una colectividad ya conformada por la religión, en la que el fundamento de derecho de todas las normas que se dan por absolutas se retrotrae a la fe. A esta fe cuyo fundamen-

to de derecho permanece incuestionado, comoquiera que un impulso insuperable del ánimo se opone en el sujeto, como a un sacrilegio, a su puesta en cuestión.

La libertad puede entonces desarrollarse según una doble figura, y de acuerdo con una u otra cobrar relevancia como un movimiento de libertad en expansión orientado a la creación de una nueva cultura: 1) según la figura de un movimiento de libertad religiosa; 2) según la figura del desarrollo de la ciencia libre, que en un primer momento discurre sin relación con la esfera de los posicionamientos religiosos, pero que ha conducido posteriormente a una cultura que ya no ha puesto al conocimiento los grilletes de las ataduras religiosas.

Las condiciones de desarrollo de la primera figura se han dado en la nación que ha llevado a máxima expresión la plena regulación teocrática de la vida. Ocurrió cuando la religión dejó de proporcionar a este pueblo ligado a la divinidad por «ley revelada» lo que de suyo estaba llamada a proporcionarle. Cuando la religión en contra de sus promesas ya no trae salvación a la nación, ni tampoco, por tanto, salvación personal; cuando la explicación inicialmente iluminadora de este fracaso, por las múltiples caídas en el pecado que alejan de las disposiciones divinas, pierde su vigor; cuando tras el castigo soportado con resignación y las expiaciones más y más duras, aún crece el sufrimiento; cuando todo ello ha ocurrido ya, se dan las condiciones para una toma de postura más libre respecto de la tradición y del anquilosamiento tradicionalista que es producto inevitable del desarrollo histórico. El individuo y miembro del pueblo que anhela la salvación, repiensa para sí de nuevas su relación personal para con su Dios y la relación de su pueblo para con Él. La espiritualización de las representaciones religiosas que acompaña a todo desarrollo cultural en progreso normal, puede tornarse ahora particularmente influyente. Sobre la esfera religiosa se proyectan los valores puros y auténticos y los tipos normativos que destacaban intuitivamente en múltiples figuras concretas dentro de la vida colectiva en sano progreso y en diferenciación progresiva. En el contenido global de la religión crece así un núcleo cada vez más rico de valores, de contenidos de valor intuitivamente comprensibles e iluminados por una evidencia meridiana, aunque todavía envueltos en una facticidad irracional. En la unidad de la fe concurren así, sin dis-

tinción, la comprensión intuitiva evidente y los componentes irracionales. Pero a ojos del ser humano que se cultiva crecientemente a sí mismo, el núcleo racional con su necesidad normativa evidente va haciéndose cada vez más con la voz cantante dentro del contenido de la fe y va convirtiéndose en la piedra angular de toda la fe.

Si ahora surge una toma de postura libre respecto de la religión en el sentido de un ponerla críticamente a prueba, que lleva a cabo alguien arraigado en la religión y que concierne a su propia relación personal con Dios y a la de su pueblo y a las verdaderas exigencias de Dios; si así ocurre, tal como en el caso de Cristo podemos revivirlo en la comprensión, se desencadena entonces una crisis en la religión como resultado de que sus contenidos intuitivos de valor son puestos de relieve en la más vívida de las intuiciones. Este individuo movido por la religión avanza vivamente de intuición en intuición en la dirección que marcan tales valores, y hace surgir una representación de Dios y una representación de las exigencias de Dios a los hombres y a su pueblo basada en puridad en la intuición; es decir, en los contenidos de valor tomados en su puridad, no quedando de la tradición más que el marco mítico, como un resto de facticidad irracional. La intuición unitaria toma aquí el carácter de la unidad de una experiencia religiosa originaria, y por tanto también el de una referencia a Dios originariamente vivida, en que el sujeto de la intuición ya no es interpelado como desde fuera por un Dios que está frente a él y que le hace portador de una revelación que ha de transmitir; sino que, contemplando a Dios dentro de sí, se sabe originariamente uno con Él, se sabe a sí mismo encarnación de la propia luz divina y, con ello, mediador que anuncia el ser de Dios en virtud de un contenido del ser de Dios que en él mismo se encuentra depositado. Aquí tiene lugar, pues, una reconstrucción de la religión en fuerza de valores y normas intuidos originariamente, que se proyectan sobre el mundo como el sentido salvífico que ha de edificarlo. Y es la evidencia de que un mundo así haría realmente *dichoso* a quien viviera en la fe, en la captación comprensiva de este sentido, en el caso de que el creyente realice en sí mismo la norma de bondad y haga con ello verdadero su sentido salvífico; es justamente esta evidencia la que da su fuerza a la fe y la funda. La fe trae la dicha, y porque trae

la dicha es verdadera; porque en el curso activo de una vida llena de sentido da testimonio del sentido del mundo.

La tendencia comprensible de una liberación religiosa de este orden, a impulsos de una fe guiada por la intuición pura del valor, es a la superación de la atadura nacionalista de la salvación religiosa y en firme aspiración a una religión universal. Obsérvese además que la adopción de la revelación mesiánica por nuevos creyentes tiene lugar en forma de libre conversión; no por la aceptación externa de ciertas noticias, sino como un revivir comprendiendo las experiencias originales del fundador, o sea, como un volver a experimentar sus intuiciones, con lo que la fuerza original de los valores intuitivos y la entera motivación que les es propia está aquí operando de nuevo, en el volver a sentirlos comprendiendo. Únicamente la referencia a Dios no se establece ya en inmediatez, sino a través del mediador y de lo que, sacándolo de sí mismo, él predicó. Tal era el sentido de la nueva religión y lo que hacía de ella un nuevo tipo de religión: religión que aspiraba a serlo no a partir de una tradición irracional, sino a partir de las fuentes (racionales en un cierto buen sentido) de la experiencia religiosa originaria. También el nacido y educado en el seno de la religión tenía ahora que adoptar, a partir de la intuición religiosa originaria, una postura personal en relación con Cristo y, a través de Cristo, en relación con Dios. En un suscitamiento efectivo de la intuición religiosa, por medio del Evangelio que llega hasta esa persona, por medio de las narraciones transmitidas de la vida de Cristo, de sus parábolas, de los testimonios de Cristo acerca de sí, etc., la persona en su intimidad tenía que posicionarse libremente, sentirse una con Dios y buscar en la vida cristiana, en seguimiento de la norma descubierta, el acceso al Reino de Dios.

El Evangelio de Cristo se dirige originariamente a los individuos que anhelan la salvación y no a la nación judía. Es bien comprensible. Pues la toma de postura religiosa que se remonta a una intuición normativa originaria atañe en primer término al individuo y a la conversión de su persona, a la reconstrucción radical de los planteamientos que guían su vida como individuo. La reconstrucción correspondiente de las estructuras sociales, que las llene de valor, presupone seres humanos con este nuevo estilo de vida, y en el orden de los intereses ocupa, por consiguiente, un lugar posterior. De aquí que la religión (o bien,

la comunidad religiosa y la nueva Iglesia que funda) se separe del resto de la vida cultural; ella forma su propio espacio cultural en la cultura global, un reino de vida auténticamente personal e interpersonal en oposición a todo el resto de la vida social y estatal. Pero conforme el nuevo movimiento, el de la religión en libertad, se extiende victorioso por el mundo antiguo y su vocación consciente a ser religión universal toma la forma de una esperanza cierta, tiene que entrar a formar parte de su campo de visión el designio de una reconstrucción concreta, en el sentido de la cosmovisión cristiana, de toda la vida cultural con todas sus estructuras estatales; y el movimiento ha de tomar el impulso de una entelequia que gobierne la evolución de la cultura de la humanidad. La nueva Iglesia ha de ganar influencia sobre los Estados existentes y ante todo sobre el Imperio romano, y ha de asumir para sí la idea de imperio sobre el mundo entero, el sentido de una Iglesia que gobierna el mundo; que gobierna el mundo en sentido pleno, y no sólo en el sentido de un poder que determine y regule ciertas convicciones privadas de todos los hombres. A la nueva Iglesia en formación se le señala así el camino hacia una Iglesia teocrática, y se le señala asimismo su vocación a fundar un Estado universal teocrático, *civitas dei* en que todas las actividades sociales de los hombres, todas las estructuras e instituciones sociales, todas las obras de la cultura, se encuentren sometidas a norma religiosa. La novedad de la nueva idea teocrática no estriba tanto en su alcance mundial (que no debió de resultar extraño a teocracias antiguas como la babilónica), sino en el hecho de que la religión que ahora proporciona el sistema de convicciones normativas se sabe religión de la fe libre, de la fe racional, en lugar de serlo de la tradición ciega; religión que bebe de intuiciones religiosas originarias, de tomas de postura libres intuitivo-racionales.

Este desarrollo tendrá efectivamente lugar, pero se cruzará con ese otro movimiento de libertad señalado más arriba, y cuyas fuentes no estaban en la fe sino en el saber; es decir, se cruzará con el desarrollo de lo que hoy llamamos sin más filosofía y ciencia. Lo que esto significa bien lo sabemos *in concreto* por nuestros propios estudios universitarios. Introduciremos, con todo, una caracterización en profundidad de ese movimiento, e igualmente de la peculiaridad de la liberación que con él se produce y que adopta al cabo la forma señalada de un movi-

miento liberador guiado por una idea-meta que conscientemente lo dirige. Pero diré primero en dos palabras, y en conexión con cosas ya conocidas, lo más general, que es suficientemente claro. Filosofía y ciencia en libertad, como función de la razón teórica autónoma, se desarrollan en la nación griega, y en un movimiento progresivo determinan la evolución de un espíritu general de vida cultural libre a partir de la razón autónoma. Este espíritu se extiende triunfalmente más allá de la nación griega y da lugar a la unidad de una cultura helénica y, con ella, a lo específicamente europeo. Pero, dicho esto, sigamos por lo pronto la evolución del movimiento cristiano y la formación de esa figura específica que es la cultura medieval.

C. *La figura de la cultura religiosa medieval*

Del encuentro de los dos movimientos culturales que hemos diferenciado: expansión universal de la cultura griega conformada en la ciencia y expansión universal de la religión cristiana, nace la «Edad Media». Encuentro y congeniar mutuo de la racionalidad intuitiva de la fe y la racionalidad de filosofía y ciencia o, como también podemos decir, de la libertad del cristiano y la libertad del filósofo, tomando conciencia de su íntimo parentesco. La religión no puede reconocer —ello pertenece a su esencia— una autonomía del pensamiento científico que sea independiente de la fe. Toda norma de validez ha de interpretarla en sentido religioso, y al acoger a la ciencia libre tiene al mismo tiempo que poner límites a su libertad mediante la norma que emana de la intuición religiosa y queda fijada en dogma. Por otra parte, la nueva religión no puede prescindir de la articulación intelectual de los contenidos intuitivos de la fe; ella necesita una teología, como toda religión altamente desarrollada la necesita, como ya la quería y la tenía la religión babilónica, a saber: teología como la ciencia obligada a fijar objetivamente por medio del pensamiento los contenidos de la fe, obligada a extraer las consecuencias encerradas en ellos y obligada a investigar los efectos de lo divino en el mundo y las relaciones de los hombres con lo divino que se siguen de ellos. En el caso de la teología cristiana se añadía además —y éste fue más bien el factor inicialmente determinante— el propósito apologético frente a los

ataques de la filosofía no cristiana, que tenían que ser rechazados si se aspiraba a ganar para la causa cristiana al mundo educado en la filosofía. Frente a las teologías propias de otros círculos culturales más antiguos, la teología cristiana presentaba la peculiaridad no sólo de haber surgido de la libertad cristiana —de la postura religiosa que nace de fuentes de racionalidad intuitiva—, sino sobre todo la de hacer suyos los métodos y metas de la filosofía nacida del espíritu de libertad teórica, bien que dotando a esta filosofía de un nuevo espíritu normativo y transformándola por ello de manera esencial. La teología cristiana llegó incluso a asumir las normas reconocidas en la pura evidencia teórica a propósito de todo conocer teórico evidente (y por ello libre). Asumió, por otro lado, la meta de un conocimiento teórico universal del mundo —como tenía necesariamente que ocurrir una vez dado libre curso al interés teórico—, y a la vez la meta paralela de una «tecnología» universal, de una investigación teórica de las normas prácticas de acuerdo con las cuales debía el hombre, sobre la base de su conocimiento del mundo y del propio hombre, ordenar racionalmente su vida, dominar racionalmente su mundo circundante y transformarlo según un propósito. En la esencia de la fe estaba el que también ella abarcase a su modo el mundo entero, el mundo como hecho y el mundo práctico, con todas las normas que lo regulan. Por mucho que en los inicios el interés se volcase en cuidar de la intuición originaria y en preservar el efecto de la fe original sobre uno mismo y sobre los demás; y por mucho que este interés se orientase al logro de la unión con Cristo y, por su medio, al de la unión con Dios, así como también a las promesas de felicidad eterna en el otro mundo, la cristiandad en expansión tenía, no obstante, que instituirse en este mundo, y tenía que exigir en todo, en orden a la vida de una sociedad cristianizada, una forma religiosa racional. Sobre ello, la riqueza fáctica y el curso ordenado de la naturaleza, del universo entero como creación de Dios, debían incorporarse a la unidad de la racionalidad religiosa. De lo cual no podían quedar excluidas las capacidades naturales del hombre y especialmente el entendimiento natural. Lo que para éste valía como derecho natural y como bueno por naturaleza y lo que proclamaba como principio de validez absoluta, debía remitirse a Dios como fuente de toda norma o, en la perspectiva subjetiva, remitirse a la fe como fuente absoluta del

conocimiento en que tomamos conciencia de Dios. Así fue como vino a recibirse y a cultivarse con empeño la filosofía, la ciencia de los griegos, la creación del entendimiento natural: interpretada religiosamente en lo que hacía a sus fuentes sobrenaturales de validez, al mismo tiempo que normada, limitada por el contenido de la fe. Este mismo contenido fue puesto en conceptos filosóficos y objetivado científicamente, con lo cual pasó a constituir, como norma de fe objetivamente consolidada, una barrera a la libre investigación científica. La teología deviene a consecuencia de ello ciencia universal (como lo era en su intención la filosofía griega), y toda ciencia soporta un índice teológico, incluida la ciencia natural que sólo muy tarde fue objeto de interés específico. Y es que también el conocimiento científico natural, como cualquier otro conocimiento, está en función de la religión y goza de libertad sólo en la forma de la libertad religiosa, o sea, de la libertad desde la fe. Y asimismo toda praxis deviene en su misma idea una función de la religión: ha de ser praxis teórica, praxis orientada desde la teología. Este desarrollo dio a la cultura medieval su impronta característica en el marco de la cultura europea y a la vez de todas las culturas precedentes. Aquí no tenemos a la vista esos otros rasgos de la cultura medieval que, seguramente con razón, se han destacado en otras ocasiones y son conocidos de todos. Así, el hecho de que el proceso de dogmatización, de absolutización teológica de las interpretaciones filosóficas de unos contenidos que eran originariamente intuitivos, provocase un tradicionalismo que no sólo frenó la libertad de interpretación racional conforme a nuevas evidencias filosóficas, sino que también apartó la vida religiosa del creyente de sus fuentes intuitivas originarias; que llevó incluso a la separación entre ambas y a la sustitución de la dicha que brota de la intuición por la satisfacción producto de una corrección extrínseca de la fe al aceptar fórmulas que no comprende. No quiero tampoco hablar de los otros tradicionalismos de la Iglesia medieval y de la ciencia teológica. Lo que debe interesarnos es más bien el poderoso impulso del desarrollo cultural medieval, que durante muchos siglos no se resintió del anquilosamiento al que me he referido, así como la idea central que infundió a la vida medieval tal impulso.

Aun cuando no lograse unificarse no sólo eclesial sino tampoco políticamente en una unidad estatal, el «Occidente» me-

dieval representa sin duda la unidad de una cultura teocrática, y de una cultura que, en un sentido más elevado y rico en diferenciación interna que el de las antiguas culturas teocráticas, alberga una idea-meta que conscientemente la guía. Se trata, pues, de una idea-meta que la conciencia colectiva occidental ha concebido de una manera efectiva y que, de manera efectiva, ha motivado la evolución de estas sociedades —a semejanza de como lo hace en el sujeto individual un fin práctico consciente. Por lo pronto, el Occidente medieval tiene en la Iglesia un poder espiritual que impera sobre todos los Estados individuales y que interviene por doquier en la vida de los pueblos y las comunidades que están sujetos a un Estado individual; hay una comunidad supranacional del clero organizada al modo del Imperio, que promueve entre las naciones una conciencia colectiva supranacional y que en todas partes es reconocida por igual como portadora de la autoridad divina y órgano llamado a la dirección espiritual de la Humanidad. Ahora bien, en esta comunidad especial, en la Iglesia, la idea de la *civitas dei* es la idea-meta que la rige de manera consciente, con lo cual la idea-meta también lo es, de modo mediato, para todo el Occidente hecho comunidad en torno a la religión. La meta de un imperio político en que la Iglesia sea el auténtico poder, o antes, la meta de que la Iglesia sea en todos los Estados el poder que los aproxima al ideal de la *civitas dei,* disponiendo todo al servicio de esta cristianización de la cultura entera y creando a tal fin también una teología universal como ciencia universal teórica y práctica, e investigando científicamente, al servicio de la misma idea, ante todo la vida social, la vida política, en sus formas normativas verdaderas. He aquí los fines que determinan en esencia la vitalidad del movimiento del espíritu medieval. No son ideales vacíos, son fines en cuya consecución en el curso del tiempo se cree y por los que, como misión religiosa, se trabaja con alegría.

Tal es, pues, la forma en que la humanidad europea se organiza en el Medievo como humanidad racional bajo una idea de la razón y en que intenta desarrollar una vida colectiva conforme a determinado propósito.

Sabido es que no faltaron tensiones internas ni conatos de movimientos contrarios a la idea-meta, y que unas y otros se basaban en la estructura del espíritu medieval. Tensiones entre la fe dogmatizada, los distintos anquilosamientos tradicionalis-

tas y la intuición originaria de la fe, que en los movimientos místicos luchó por hacer valer sus derechos. O en otra dirección, tensión entre la «fe» y el «saber», o sea, entre tipos de fe esencialmente distintos —originaria y tradicional— y evidencia natural y ciencia.

De estas tensiones que codeterminan esencialmente el curso de la cultura medieval, proviene también su disolución. La entelequia en que nosotros vemos su sentido peculiar, el sentido del «Medievo», pierde ímpetu y deja de ser la fuerza impulsora esencial del desarrollo cultural. Pese a su organización internacional imperialista y pese a conservar viva esta idea organizativa, al menos como ideal, el estamento del clero y la Iglesia pierden ahora su posición de autoridad en la conciencia general de los pueblos. La cultura religioso-eclesial se eclipsa y decae en mera rama de la cultura general, junto a la ciencia libre, el arte, etc. Surge entonces, con la fuerza de lo elemental, un nuevo movimiento religioso, el movimiento de la Reforma, que consigue en parte restablecer el protoderecho de la intuición religiosa frente a la Iglesia históricamente constituida, y que aboga por la originaria «libertad del cristiano». La Reforma no invoca ninguna nueva revelación, no se acoge a un nuevo Mesías; se limita a restaurar las fuentes aún vivas de la transmisión originaria del mensaje, con el fin de suscitar en una experiencia religiosa originaria una relación viva con Cristo y con la primitiva comunidad cristiana. Con todo, como es sabido, la Reforma no se impuso de manera incondicional ni permanente, y encalló en una nueva Iglesia que, enorme como fue la influencia de las ideas reformadoras, fue incapaz, con todo, de insuflar ninguna nueva idea-meta a la Modernidad.

Cosa distinta ocurrió con el otro movimiento de libertad que hizo frente a las ataduras del «espíritu» medieval y a la idea de un Imperio eclesial, es decir, con el movimiento de libertad de la razón natural filosófica y científica. También este movimiento, igual que la Reforma, tiene un carácter de secundariedad. Viene a reformar, a restituir la ciencia; rechaza, pues, la ciencia medieval como teología no libre (o como ciencia vuelta a la teología) y retorna a la idea de filosofía en el sentido antiguo. Filosofía, ya no como ciencia determinada por la fe, de cualquier forma que ello sea, ni determinada por motivos del ánimo, por el anhelo de salvación que brota de la precariedad del

humano vivir. Sino como una ciencia atenida en puridad a las cosas, determinada por motivos de puro atenimiento a las cosas, como un ejercicio del interés puramente teórico.

2. El estadio de la cultura científica

A. *La figura del movimiento de libertad filosófica. La esencia de la ciencia auténtica*

Ha llegado el momento de llevar a cabo el análisis de la cultura complementario del anterior y de caracterizar la peculiaridad del movimiento de liberación que se inicia en la nación griega y en ella se consuma en un trecho fundamental como creación de una nueva forma cultural: la filosofía. Partiendo de ello, habrá luego que determinar la peculiaridad específica de la cultura europea y probar que no sólo tiene, como es obvio, sus peculiaridades morfológicas igual que cualquier otra cultura unitaria de la Humanidad, sino que, por sobre todas las particularidades morfológicas de sus contenidos culturales, posee una forma que la singulariza en exclusiva. Más aún, o con mayor precisión: la humanidad que despliega su vitalidad en la cultura europea y la propia vida que discurre en el seno de esta cultura tienen una forma especial merecedora de la más alta valoración axiológica; una forma en cuya virtud esta humanidad escala la altura máxima que le es exigible como humanidad en general: el nivel de una humanidad que en su cultura se configura a sí misma y configura su mundo circundante desde la pura razón autónoma y, en particular, desde la razón científica.

Esto significa nada menos que lo siguiente: que nosotros estimamos la cultura europea —cuyo tipo de desarrollo hemos así descrito— no sólo como la que goza de la posición relativamente más alta entre todas las culturas de la Historia, gracias a haber realizado su tipo de desarrollo, sino que vemos en ella la primera realización de una norma *absoluta* de desarrollo que está llamada a revolucionar cualquier otra cultura en proceso de desarrollo. Pues toda colectividad humana que vive y se desarrolla en la unidad de una cultura se encuentra bajo un imperativo categórico. Y toda colectividad humana debe elevarse, y por tanto tiene que elevarse, a la conciencia de este imperativo y tiene,

de acuerdo con él, que aspirar voluntariamente a una nueva forma de desarrollo cultural que se conforme a dicho imperativo.

Si se toma en sentido estricto el concepto de ciencia y el concepto, que en origen coincide con él, de filosofía, los antiguos griegos son los creadores de la filosofía, de la ciencia. Lo que se denomina con estos mismos nombres entre los antiguos babilonios, los egipcios, los chinos, incluso los indios, puede contener conocimientos que una ciencia estricta sea capaz de confirmar, de asumir objetivamente, de incorporar a su proceder y actitud metódicos. Pero con razón establecemos aquí un corte radical, y llamamos *precientíficos* o *no científicos* a esos conocimientos o fundamentaciones reflexivas que son eventualmente idénticos a estos otros que llamamos científicos.

A fin de aclarar esta cuestión distingamos, en primer término, un concepto generalísimo de conocimiento y otro más determinado, y a continuación, dentro de este último, un concepto extracientífico de conocimiento y otro científico.

Conocer en el sentido más amplio es un acto, un hacer «espiritual» por parte de algún yo (un *ego cogito*), que responde por entero a la forma de acto del «creer» (del *belief*); un creer que, progresivamente y conforme se integra en construcciones complejas, da lugar a una creencia definitiva. Lo que se llama aquí *creencia* es llamado por otros *juzgar*, también en el sentido más amplio, y del acto de creer o juzgar distinguimos nosotros la «convicción» (el juicio en un segundo sentido), ya sea convicción que el juicio instaura *ex novo*, ya sea convicción que, habiéndose instaurado con anterioridad en el sujeto que juzga, se renueva al actualizarse; en este caso se trata, pues, de las convicciones habituales que el yo posee incluso mientras duerme, o en general de las que quedan en él después de que el acto ha transcurrido y no es ya consciente siquiera en la retención. El juzgar o creer tiene su «qué», su contenido, a saber: que algo es o no es, que es de tal modo, que está con tal o cual objeto en tales o cuales relaciones, etc. Y este «qué» juzgado, este sentido idéntico que múltiples actos de juicio pueden tener idénticamente en común, es el juicio (como significado del juicio, el juicio en un tercer sentido). Pero en este sentido amplísimo, todo percibir o recordar en la medida en que pretenden captar un ser, en la medida en que «ponen» un objeto como siendo, son un acto de juzgar. El juzgar admite múltiples modificacio-

nes que le pertenecen esencialmente: la creencia en el ser puede «modalizarse», puede desembocar en un tener-por-posible, en un conjeturar (tener-por-probable), en un dudar, en un negar, todos los cuales se denominan justamente modos del juzgar. El juzgar puede adoptar asimismo la forma práctica de un empeño o esfuerzo judicativo y de una voluntad que actúa libremente, y ello de modo que la voluntad se enderece hacia una forma señalada de juicio (de lo juzgado como tal): esta forma señalada es la de la *verdad*, y en primer término la de la *certeza segura*.

Un juicio puede estar dado como juicio en la forma normal de la certeza y transitar, sin embargo, a la falta de certeza; «que la cosa sea así» puede volverse cuestionable, dudoso. O bien a alguien se le ocurre una «posibilidad» de que «algo sea así», una suposición, y se despierta el deseo de «decidir» si es así o no lo es, y de hacerlo por medio de una certeza judicativa que confirme o desmienta. La confirmación o el desmentido tienen lugar por medio de la «fundamentación», por medio de unos motivos del juicio que, precisamente por su fuerza motivadora, otorgan certeza a la posibilidad meramente supuesta. La fijación lingüística dice entonces: «Ciertamente es así por esta y aquella razón que lo fundamentan», o también: «Así es en verdad». En la mayoría de los casos, quien se esfuerza en orden al juicio, es decir, el ser humano que conoce en el sentido más amplio, «vive en el presente»; para él se trata de tomar una decisión en este preciso momento, haya o no ocasión de pronunciarla expresamente. No se trata para él, pues, de decidir la cuestión «de una vez por todas» y de fijar la decisión de una vez por todas, acaso junto con la fundamentación que pueda fundamentarla «de una vez por todas». Cuando este otro es el caso, se recurre, en cambio, a motivos, a fundamentos que son absolutamente ciertos. La «certeza absoluta» no es, del lado del sujeto, una toma de postura en que él mismo, como dotado de una personalidad permanente, se posicione a favor de una cosa. Para el modo de la certeza no cuenta el carácter absoluto de la διάθεσις , un «yo soy así, y tal como soy, la cosa no tiene vuelta de hoja: y es que yo no puedo pensar de otra manera».* De hecho, las fundamentaciones que

* *Diáthesis* como el estado o «disposición» permanente del alma de un individuo, en el sentido más fuerte del término griego que, en lugar de oponerse a *éxis*, es su equivalente. (Cfr. *República* 489 a, *Filebo* 11 d, *Ética a Nicómaco* 1.107 b 16, 1.108 b 11.) [*N. del T.*]

se renuevan al revivirse las expresiones lingüísticas que las fijan, tienen siempre la misma fuerza, a no ser que sus motivos sean convicciones arraigadas y que continúan eficaces; por lo cual, allí donde la certeza en la decisión reviste con frecuencia relevancia práctica, el hombre conocedor de esta situación da importancia asimismo a estar seguro de la certeza que él ha fundamentado quizá costosamente y a estar seguro del propio fundamento. Cabe que a esto se añada además el motivo de poder hacer uso de la fundamentación también frente a los demás, para convencerlos o para que también ellos concedan importancia a esta certeza, etc. El juicio fundamentado y su fundamentación cobran así el carácter de un bien poseído que queda a disposición del individuo singular, mas también de la colectividad. Un interés general, cualquiera que sea su origen, puede entonces dar lugar a una búsqueda de certezas, de «verdades», en relación con un dominio general de la realidad: la naturaleza, el curso de las estrellas, lo divino y lo humano. Y cabe que posteriormente la prosecución ordenada de la búsqueda haga de este dominio cognoscitivo una ciencia ordenada según conexiones sistemáticas de fundamentación. Surge así en un sentido impropio, laxo, la «ciencia» como sistema de bienes en común y como bien común que es unitario gracias a su sistematización. La solidez intersubjetiva, la objetividad de una ciencia tal descansa en que sus fundamentaciones no dependen de motivos que cambien con los individuos según las circunstancias o estados de ánimo, sino que dependen de convicciones con firme arraigo general y procedentes de tradiciones remotas que las han ido elaborando. Son en particular motivos mitológicos y religiosos los que tienen aquí una fuerza determinante y en general decisiva (dentro de cada uno de los círculos culturales). Ahora bien, un conocer regido por motivos de este orden y una ciencia así surgida, una ciencia teológica como es, por ejemplo, la astronomía babilónica —astrología en realidad—, no es ciencia auténtica y pura. Ganamos un segundo concepto de ciencia si ponemos ahora de manifiesto la siguiente diferencia entre juicios. De un lado, el juicio que es «enteramente cierto», o juicio del que, tan pronto como lo realizamos en todo su sentido, quedamos «absolutamente ciertos» a título individual o también colectivo, y además las fundamentaciones de juicios que se apropian de tal certeza absoluta mediante fundamentaciones, las cuales se retrotraen, pues, a esas certe-

zas últimas fijadas como tales de una vez por todas. Y de otro lado, los juicios que son «evidentes», las proposiciones que enuncian lo que se desprende del darse original de las cosas y de los nexos entre cosas, exactamente en el sentido en que es enunciado; los objetos de que hablan estas proposiciones son «evidentes» por cuanto se los experimenta en su identidad en persona y, experimentándolos, se ve que son realmente así; las relaciones de que estas proposiciones hablan son «evidentes» por cuanto los objetos que están dados son realmente llevados a la unidad de una intuición de su relación y se ve que la relación tiene realmente lugar; o bien, son fundamentaciones que instauran determinadas convicciones porque someten a norma una certeza duradera y la comprueban por adecuación al darse de la cosa misma, a la autodonación, o bien porque en «inferencias» evidentes conducen de las proposiciones sujetas a norma con evidencia inmediata, a un determinado juicio motivado ahora con evidencia mediata. Lo que aquí opera como motivo es en todos los pasos evidente, y es evidente en vista del ser verdadero, de la consecuencia verdadera, o bien del fundamento verdadero. El conocimiento auténtico es el cumplimiento de un afán no de certeza en general, sino de certeza extraída de la verdad que se da ella misma y que motiva con evidencia.

Las motivaciones o fundamentaciones y los juicios evidentes se llevan aquí a cabo como sometimientos a norma de las menciones judicativas por adecuación a las cosas «mismas», a lo verdadero en el sentido primero. Pues en la evidencia, la cosa —que es lo mentado en el juzgar, lo «dado ello mismo» en el juicio— está ahí *originaliter*, está ahí hecha realidad. El sujeto se halla junto a la cosa misma, la tiene a ella misma en la visión que juzga, en su ver con evidencia. En el tránsito de una mención judicativa carente de evidencia a la evidencia se produce la identificación normativa entre lo mentado y lo que está dado ello mismo, y la mención cobra el carácter de realidad que existe, el carácter del «sí, así es en realidad», de la corrección conforme a norma, de la verdad en el segundo sentido. Los juicios cuya motivación está en las cosas mismas son válidos objetivamente, es decir, son vigencias válidas intersubjetivamente comunes en la medida en que lo que yo veo puede verlo cualquier otro. Por sobre todas las diferencias entre individuos, entre naciones, entre tradiciones en vigor y firmemente arraigadas, se

encuentra «lo que es común a todos» y que responde al título de un «mundo común de cosas» que se constituye en experiencias intercambiables, de modo que todos pueden entenderse con todos, todos recurrir a una identidad que está a la vista. Y, en referencia primera a ello y después trascendiéndolo, se abre un reino de la verdad que cada hombre puede poner ante su mirada, que cada uno, intuyendo, puede realizar en sí mismo, cualquiera que sea su círculo cultural de procedencia, amigo o enemigo, griego o bárbaro, hijo del pueblo de Dios o hijo de pueblos hostiles a Dios. A propósito, cuando menos, del círculo del mundo entorno real y común a todos, esto resulta de entrada una obviedad, consecuencia del trato en común. Los juicios sobre hechos de la experiencia tienen su norma, obviamente, en las cosas mismas experimentadas: que ha salido el sol, que está lloviendo, etc. Todo ello tiene su certeza y verdad, que no necesita invocar a ninguna religión, a nada distinto de las propias cosas experimentadas. Pero todos pronunciamos juicios que van más allá de la esfera más próxima de la experiencia, y en el nivel inferior, donde se fijan las certidumbres objetivas, se mezclan ya los motivos de la experiencia y en general de la evidencia objetiva, con motivos de valor inferior pero tan profundamente arraigados en la personalidad que su sola puesta en duda amenaza con «desarraigar» a la persona; y ésta cree no poder suprimirlos sin suprimirse a sí misma, lo que puede conducir a reacciones virulentas del ánimo. Con frecuencia, sin embargo, es la mezcla indistinta de ambos motivos lo que les presta fuerza, en tanto en cuanto la verdadera fuerza dimana de la normación en la evidencia. Pero al nivel superior pertenece precisamente la *crítica*, la diferenciación consciente entre motivos de certeza «heterónomos» y motivos de certeza autónomos, y pertenece el posicionamiento del sujeto cognoscente en contra de todas las motivaciones del ánimo y a favor de la certeza judicativa, así como en contra de cualquier otra motivación en «prejuicios» —como convicciones no sometidas a norma de evidencia. (Al decir «certeza» se cuentan también las probabilidades susceptibles de transformarse en certezas, etc.; o sea, la certeza a propósito del ser probable de algo, en lugar de a propósito del ser sin más.) El juicio debe ser verdadero, o sea, debe hacer justicia a la cosa (por adecuación a la «cosa misma» que ha de intuirse *originaliter*), con independencia de que a mí y a mis coe-

táneos nos guste o nos disguste, y de que a mí o a todos nosotros nos afecte «hasta la raíz». La raíz misma no tiene por qué valer. No porque yo tal como soy, y nosotros tal como somos tengamos que pensar de un determinado modo, es el pensamiento correcto; sino que sólo cuando el pensamiento es correcto, se revela correcto nuestro propio pensar, y justos o correctos nosotros mismos, en calidad de sujetos del conocimiento que se afirman en la dirección del juicio que es «en sí misma» la correcta. Tal es igualmente la característica del llamado «interés teórico», de la «actitud puramente teorética» que forma parte del auténtico conocimiento. Se trata del interés «puramente objetivo» por la cosa misma tal cual es. O lo que es lo mismo, y de acuerdo con el planteamiento que guía estas consideraciones: se trata del interés que se endereza exclusivamente a certezas, a convicciones y afirmaciones que se ajustan a norma, que en todo momento pueden acreditar su corrección conforme a norma en una fundamentación ajustada a norma (en pasos todos ellos sujetos a normas). Sólo entonces cobran las certezas, convicciones y afirmaciones, la *adaequatio* a la *res*, que «habita» precisamente en el modo de la autodonación originaria de la acción evidenciadora. Donde no existe este contraste y no hay una voluntad consciente de verdad como corrección conforme a norma en este sentido, los conocimientos y fundamentaciones no pueden ser del todo correctos, es decir, acreditables en la auténtica actitud cognoscitiva; aunque sean con frecuencia conocimientos auténticos a ojos de quienes ingenuamente los han elaborado. Si pensamos, en cambio, el interés teórico, la actitud teórica, sin limitarla a situaciones singulares y personas individuales, y si asumimos más bien el gozo en este conocimiento auténtico como fin universal de la vida humana, como «vocación», surge entonces la ciencia auténtica, y en el caso de la plena universalidad de la esfera del conocimiento —que abarque el universo entero de lo teoréticamente cognoscible en general—, surge entonces la filosofía. El interés cognoscitivo impulsa por sí solo en esta dirección; pues cuando el gozo en el conocimiento auténtico pasa a determinar la vida entera, se advierte al punto que cada respuesta deja cuestiones abiertas o abre nuevas cuestiones, y que ninguna cosa está enteramente aislada, sino que todas tienen caras, partes, tramas, dependencias, que la pregunta circunscrita no había llegado a abarcar o

la respuesta no podía despachar, y el conocimiento va así progresando «en la trama de las cosas»; una trama que en el enlace de las experiencias y las evidencias en conexiones de fundamentación se hace consciente como determinándose con evidencia y como dilatándose siempre más y más gracias a nuevas evidencias.

B. *La formación de la cultura filosófica en Grecia. Los dos estadios de la auténtica ciencia*

Ahora es preciso distinguir dos estadios de ciencia auténtica: un estadio previo y el estadio de la ciencia efectivamente constituida, que ha tomado el curso de desarrollo, el camino del conocimiento en progreso normativo. En el estadio previo el interés teórico es ya el interés determinante de manera exclusiva, y en él se lleva a cabo el rechazo crítico de los prejuicios. Pero la meditación primera y completamente ingenua acerca del mundo aún arrastra consigo una evidencia muy incompleta y no fundamenta ninguna certeza objetiva, mucho menos una ciencia objetivamente válida. He dicho meditación «acerca del mundo». Pues lo que suscita inicialmente el interés teórico no es el círculo de experiencia en que discurre la conducta y la acción cotidianas. Esta praxis concreta no tiene aún necesidad ninguna de ciencia. Sólo la ciencia ya construida y que se ha revelado técnicamente fructífera despertará en la praxis la necesidad de ciencia. La experiencia concreta guía entretanto la praxis, y la necesidad práctica concreta determina qué nuevos caminos y qué caminos especiales ha de seguir la experiencia concreta. Aquí todo resulta familiar, incluida la forma de obtener conocimiento útil. El interés teórico trasciende, pues, este círculo inmediato y se inicia primeramente quizá como el despertar de un interés geográfico por países extraños, por pueblos y costumbres extrañas, por sus instituciones políticas, sus representaciones religiosas, etc. Pero esto a su vez promueve ciertas representaciones de sobria objetividad acerca de un mundo de hombres y de cosas que se extiende ilimitadamente, con lo cual también los tesoros cognoscitivos de experiencia de la naturaleza que pueblos extraños han reunido gracias a su observación regular —bien que asimismo por motivos religiosos y

envueltos en apercepciones religiosas— despiertan ahora el interés. Quienes viajan por el mundo en actitud teórica ya no se dejan influir por estos aderezos religiosos, comoquiera que sus propias convicciones religiosas les quedan lejos. El tema más alto de meditación teórica y el que todo lo abarca resulta ser entre los griegos, por estos motivos, el Universo lleno de enigma y sus «principios» generales. La aspiración es a lograr pensamientos generales que puedan hacer comprensible el enigma del Universo en su infinitud y oscuridad: hacerlo comprensible objetivamente, en la medida en que se trataría de pensamientos generales de verdad evidenciable, por cuyo medio una luz explicativa podría alcanzar a todo ser individual concreto.

Pero estas evidencias de los primeros «filósofos» no posibilitaban ninguna certeza objetiva, menos aún tenían la fuerza incondicional de la fundamentación. En este estadio de primera ingenuidad se operaba con toscas analogías, con trasferencias a parámetros cósmicos de los modos intuitivos de representación y las reglas experienciales de la esfera de la experiencia cotidiana. Y aunque toda interpretación analógica que guarda conexión con experiencias tiene su evidencia, y tiene por tanto en cierta medida la fuerza de la motivación objetiva, hay sin duda grados distintos de evidencia, y algunos de fuerza muy menguada. Distintas interpretaciones de este tipo inicial podían chocar las unas con las otras (incluso la experiencia directa y las inducciones que se nutren de ella pueden chocar entre sí, pero para reconciliarse de nuevo en una experiencia más amplia y precisa). Cada una de las nuevas filosofías se preocupaba con cuidado de la concordancia entre sus pensamientos generales y las explicaciones más concretas que de ellos se derivaban, pero la libertad de toma de postura teórica, que la actitud puramente atenida a las cosas reconocía a cada nuevo investigador, hacía posible en este estadio que cada nuevo investigador sustentase una nueva filosofía y que al cabo hubiese otras tantas incompatibles entre sí. Esta situación terminó por motivar el surgimiento de un escepticismo que ponía en duda la posibilidad de algo así como la «filosofía», la posibilidad de una verdad y una ciencia objetivas que cualquiera, en una evidencia atenida a las cosas, pudiese comprobar como incondicionalmente válidas en común. Esto dio finalmente al pensamiento el giro sanador para reconocer el *unum necessarium* en tal situación. La filoso-

fía podía así despertar, y despierta de hecho en Sócrates, al gran descubrimiento cognoscitivo que Platón lleva a consumación, de que una filosofía ingenua, un conocimiento que procede por activación ingenua del interés teórico, no hace aún posible ninguna filosofía auténtica, ningún sistema de validez objetiva que deba reconocer como necesariamente obligatorio para sí mismo y para cualquiera, todo aquel que tome la actitud de atenerse puramente a las cosas y se disponga a pensar. La filosofía sólo es posible por medio de un previo examen crítico de las condiciones generales de posibilidad del conocimiento objetivamente válido como tal; el sentido de tal conocimiento, la relación entre el conocer y lo conocido, entre juicio y verdad, la relación de adecuación del mentar judicativo de una convicción —obtenida comoquiera que sea— a la cosa que se da ella misma, así como la esencia de la fundamentación mediata y las normas de esencia y los métodos que le son propios, todo ello tiene que ser puesto de relieve en una clarificación plena.

Dicho en otras palabras, la ciencia auténtica no puede ponerse en marcha sin más; sólo por medio de la reflexión «lógica», «gnoseológica», llega a ser posible la ciencia auténtica, y con toda propiedad sólo una vez que ha sido fundada una lógica como ciencia central del método, como doctrina general de la ciencia. Ésta, la primera de entre todas las ciencias, mantiene necesariamente una referencia retrospectiva a sí misma. Si por acaso se acierta a construirla a un primer golpe de evidencia, una reflexión ulterior que vuelve sobre sus propios pasos debe aportar la evidencia de que ese experimentar previo, suyo propio, es conforme con las normas que ella misma ha establecido. Tal es el curso necesario de su desarrollo, y tal ha sido a la vez su curso histórico. Tras la filosofía ingenua del período-estadio previo, la filosofía y la ciencia propiamente tales empiezan con las reflexiones socráticas y platónicas acerca del método, y la «dialéctica» platónica es el primer y fundamental fragmento de una ciencia de la esencia de la ciencia, de una doctrina de la ciencia. Y en lo sucesivo, una lógica como disciplina del método de conocimiento verdadero y de la ciencia formará ya parte de toda filosofía de la posteridad.

La referencia retrospectiva de la filosofía y de toda ciencia especial que sea una rama suya, a la crítica lógica —en el ideal, a una lógica universal y perfecta— cambia de raíz, en efecto, el

carácter de la ciencia. Pues la ciencia como pensar que obedece a la motivación de un interés puramente teórico, pierde ahora por principio su ingenuidad cognoscitiva, y pertenece a su esencia el que esta pérdida de la ingenuidad en la ciencia auténtica imprima su sello también sobre la forma en que la conciencia lleva a cabo la actividad de conocer. En perspectiva científica, hay actividades cognoscitivas sólo cuando se sostienen por entero y a cada paso en la conciencia reflexiva de la normatividad, y no ya cuando un crítico externo las da por probadas, las encuentra en correspondencia con normas lógicas. A cada paso que da, el propio científico debe convencerse realmente de esta normatividad; él mismo tiene que haber investigado reflexivamente cada evidencia que ha vivido ingenuamente, y tiene que haber comprobado (si la lógica ha llegado ya lo bastante lejos) el alcance de esta evidencia en una consideración de principio, por recurso al tipo de evidencia y a la ley normativa. No le es dado, pues, servirse como premisa de ningún enunciado que no haya sido fundamentado por él, ni le es dado realizar ninguna fundamentación mediata sin tener a su disposición la ley deductiva que da norma a cada paso de la deducción. Y de todo ello se hace responsable él mismo y en completa soledad. Únicamente su propia evidencia le da derecho a reputar de conocimiento su conocimiento. Por mucho que el arte del experimentar metódico admita, también aquí, mecanizarse, y por mucho que también aquí la mecanización resulte necesaria al progreso científico, tiene que haber en toda reaparición de pasos cognoscitivos semejantes, cuyo principio normativo quedó ya justificado, una conciencia normativa que en la forma del hábito acompañe al paso en cuestión. Conciencia normativa ésta que, surgida de una previa fundamentación evidente, ofrece la seguridad práctica de poder realmente acreditar la validez legal del paso, o sea, de poder sostenerlo también contra todos. Sólo así puede el conocimiento científico convertirse en bien común: lo que en cierta ocasión se comprobó, puede ofrecerse «objetivamente» a todos como algo que todos pueden ver con evidencia y que, viéndolo en la evidencia, pueden asumir como siendo uno y lo mismo. Lo cual resulta posible, a su vez, gracias ante todo a que se convierte en principio metódico de la ciencia el dar expresión objetiva no sólo a los conocimientos fundamentados, sino también a la propia fundamentación. Y es ahora cuando llega a ser

realmente objetiva su expresión como conocimiento, a saber: cuando la expresión de las fundamentaciones es adecuadamente completa, integrada sólo por elementos inmediatamente evidenciables que permiten a cualquiera llevar a evidencia efectiva la unidad entera de la fundamentación y cerciorarse de su corrección conforme a norma. Con lo cual todo aquel que revive la comprensión previa se encuentra, en lo que hace al estatuto de evidencia plenamente adquirida, en la misma situación que el descubridor original; y lo que éste adquirió, no lo adquirió sólo para sí sino para todos y cada uno, en la medida en que todos y cada uno, con sólo revivir la comprensión, hacen la misma adquisición.

Hay todavía que reparar en que nosotros hemos descrito la esencia de la ciencia en el sentido de una idea que ha alcanzado ya la madurez. Pues por mucho que la ciencia griega y la moderna marchen a la zaga de la idea de que descienden, lo cierto es que ésta habita en el interior de la ciencia como idea que está operando en ella; y lo cierto es que la ciencia asume la pretensión de ser verdadera ciencia sólo en la medida y sólo en aquellas teorías en que cree haber hecho realidad el ideal. Que también en esto puede engañarse y que en cualquier estadio, incluso cuando no lo advierte, se mantiene muy por detrás de su idea, bien por un desarrollo insuficiente de la reflexión metódica de principio, la de la doctrina de la ciencia, o bien, posteriormente, porque una suerte de tecnificación del método científico llega hasta el punto de obstaculizar una evidencia más profunda, esto es ya otra cuestión, y debe aún someterse a discusión. En todo caso, el carácter fundamental de la ciencia auténtica en su proceso de devenir es su configuración consciente de acuerdo con el ideal descrito y su presentación invariable según el modelo de ciencia que se somete reflexivamente, mediante reflexión metódica, a norma en la evidencia, el modelo de ciencia lógica. La gloria eterna de la *nación griega* no es sólo haber fundado la filosofía en general como una figura cultural que responde a un interés puramente teórico, sino el que su doble constelación estelar Sócrates-Platón haya llevado a término la creación única de la idea de la ciencia lógica y de la lógica como doctrina universal de la ciencia, como ciencia normativa central de la ciencia en general. La noción de *logos* como razón autónoma, en primer término como razón teórica, como facul-

tad de juzgar «en completo desprendimiento de uno mismo», como juzgar que en pura evidencia escucha exclusivamente la voz de las cosas mismas, recibe así su articulación conceptual originaria, y con ella, a la vez, su fuerza transformadora del mundo. Y no menos la idea de la lógica, de la ciencia de la razón como *organon* de toda ciencia auténtica.

Siempre cabe decir, desde luego, que en el pueblo griego no es sólo el interés *teórico* el que se hace independiente y funda una cultura autónoma de la razón teórica; que lo mismo vale también del interés estético y del arte griegos y que toda la vida cultural griega, en todas sus vertientes —determinadas por los distintos géneros de actos, a los que corresponden justamente distintos géneros de razón—, presenta el carácter general de la *libertad*. Pero mientras que esta libertad es sólo una cuestión de grado en comparación con otras culturas (por ejemplo, obras de un arte libre en perspectiva estética también se encuentran fuera de Grecia), en relación con la ciencia «estricta» se trata, en cambio, de una cultura del conocimiento de nuevo estilo y, además, de una cultura llamada a elevar a la Humanidad en su conjunto a un estadio nuevo en lo que hace a todo su vivir y todo su obrar. Son los griegos quienes, a consecuencia de la creación de la filosofía en su sentido genuino (platónico), han implantado en la cultura europea una idea-forma genérica de nuevo cuño, por medio de la cual la cultura europea asumió el carácter, la forma genérica de cultura racional en la racionalidad científica, la forma de una cultura filosófica. Naturalmente que esto hay que entenderlo *cum grano salis*, pues se trata de un proceso de conformación que se pone en marcha y es progresivo, y como todavía escucharemos, el ideal de configuración filosófica de la cultura que existe en la conciencia general se transforma más tarde (en la Modernidad) en auténtica idea-meta que, como voluntad universal de cultura, determina el carácter fundamental de la Modernidad mientras se mantiene en un desarrollo libremente ascendente (Ilustración).

Para aclarar esto hagamos la siguiente reflexión: el origen de la ciencia griega radica en que el interés que llamamos puramente teórico, el amor puro al conocimiento de las cosas, mueve a algunos hombres individuales a buscar la verdad que se da en evidencia. La fijación permanente de la verdad adquirida y de su fundamentación no tienen, ya para el propio sujeto del

conocimiento, el solo propósito de poder en todo momento reactualizarlas con evidencia, de poder volver a recrearse en ellas, sino también el propósito de que la verdad quede a su disposición como premisa fecunda para la fundamentación de nuevas verdades. La verdad adquirida se convierte así en una posesión permanente y en un bien que perdura. Al propio tiempo, la fijación de la verdad sirve para su trasmisión a otros que han despertado al interés por el conocimiento y que ahora participan de las mismas evidencias y gozos. La comunicación no limita la libre disposición de las verdades por parte de cada uno, ni el gozo en el conocimiento. Al contrario, el bien espiritual se torna al punto bien común, y el gozo es gozo compartido, o sea, doble gozo; y el aprovechamiento que de él se hace en el progreso del saber supone también un enriquecimiento inmediato para aquel que lo ha comunicado. Este estado de cosas, bien comprensible, es un constante estímulo a la manifestación y difusión literarias del saber, y funda a la vez una comunidad de intereses entre los hombres que, al tener por sustrato la comunidad en unos valores ideales que todos pueden hacer idénticamente suyos, es decir, en valores supraindividuales, no conoce ningún conflicto de intereses —hasta tanto no se inmiscuyen intereses egoístas que enturbian la pureza del empeño «filosófico». La comunidad científica que sigue de este modo una expansión natural y el patrimonio espiritual común que está en ella en continua ampliación, a saber: la «filosofía», generan, por sobre los valores del conocimiento, nuevos valores, valores incluso superiores, que se fundan en el valor de la propia ciencia. Los que así surgen son valores «éticos», personales, valores del individuo y de la comunidad. Pues por mor del puro gozo que el individuo halla en los valores puramente espirituales y en su creación, se ve él mismo agraciado con un valor personal: el de filósofo, el de «amante de la sabiduría»; y en vista del gozar con el gozo del otro, que se da entre quienes comparten este mismo espíritu, cada individuo se hace grato a los demás. Cada uno repara en el valor personal que ha sobrevenido a los otros gracias al amor a la sabiduría, gracias a la dedicación continuada de su vida al dominio espiritual de valores. Es más: cada uno aprende a sentirse partícipe de una comunidad abierta y creciente de filósofos, y se recrea en la belleza de tal comunidad y en el valor de estar referidos en común a un reino creciente de

valores espirituales, en el cual no sólo todos se gozan sino al que todos colaboran con su trabajo. Cada uno siente el gozo por la elevación de valor que se produce en la comunidad y que a través de ella alcanza a todos los individuos, y cada uno aprende a hallar su propia exigencia y su propia dicha en la exigencia de lo que eleva y hace dichosos a los otros. Estos motivos están operando constante y espontáneamente, y dejan ver su fuerza incluso con posterioridad a que el amor puro a la sabiduría se haya doblegado al anhelo egoísta de fama y a la ambición de poder científico, y con posterioridad a que hayan aparecido las modificaciones egoístas de la motivación que nacen de la utilidad práctica de la ciencia.

La ciencia, la filosofía, es en un principio, aunque no por mucho tiempo, cosa «nada práctica»; obra pura de intereses teóricos intersubjetivamente socializados, reino objetivo de bienes por cuya utilidad extrateórica no se pregunta y que en su origen tampoco es motivo de apreciaciones de utilidad ni de producciones útiles. Los problemas cosmológicos y las teorías cosmológicas, que con su vasta generalidad y primitiva vaguedad dominaron inicialmente el interés, se movían, en efecto, a unas alturas abstractas que dejaban muy atrás todos los dominios de la praxis humana, de modo que también se mantenía apartado todo pensamiento relativo a un posible aprovechamiento práctico.

Con todo, una vez que el conocimiento en actitud puramente teórica hubo puesto a prueba su potencia en una amplia esfera cognoscitiva y hubo conducido a impresionantes teorías, no podía ocurrir que no se enseñorease también de otras esferas de conocimiento. Dondequiera que hubiese conocimientos previos o donde se practicase, por los motivos que fuese, una actividad cognoscitiva, el nuevo hábito de pensar «filosófico» tenía que hacer valer su superioridad. El quehacer filosófico pudo así hacerse cargo, ante todo, del reino de la praxis humana y la razón práctica. El volver la atención de la filosofía hacia la praxis, o sea, la inclusión de ésta en el interés *teórico*, señala en perspectiva histórica el punto más significativo del desarrollo de la filosofía, en la medida en que sólo este giro motivó la fundamentación de la lógica y de la filosofía bajo norma lógica. Mas no sólo eso. La fundamentación de una filosofía universal que abarque el ser y el deber ser, los hechos y las normas, halló aquí igualmente su punto de partida, como también la creación de la idea

de la vida filosófica, de una vida verdaderamente humana como vida en la razón filosófica. En el enfrentamiento mutuo de las filosofías cosmológicas se había apoyado la sofística para su paradójica construcción de teorías escépticas, las cuales pretendían fundamentar, a la manera de las teorías filosóficas, que ninguna teoría filosófica podía ser válida en verdad. Semejante contrasentido teórico respondía, empero, a un propósito práctico, pues la actitud de la sofística era esencialmente práctica. La filosofía no trae la verdad, pero sus formas de conceptuación y argumentación son artes sumamente útiles para la retórica política. A esta orientación hacia la utilidad práctica no subyacía, sin embargo, la creencia de que una praxis de vida verdaderamente racional tuviera acaso que ser fundamentada por medio del examen teórico de la razón (y que, por tanto, tuviera que dar paso a una actitud puramente teórica e incluso a una filosofía teórica construida de antemano). Más bien se negaba la posibilidad de un conocimiento y una ciencia objetivamente válidos. El sentido de la reacción socrática contra el escepticismo consiste precisamente en que tampoco él, Sócrates, aspira a ser un filósofo teórico sino un hombre en la vida práctica, ya que para él lo primero no es el conocimiento teórico sino la conducción racional de la vida; pero una vida humana racional y por ello verdaderamente satisfactoria la considera posible Sócrates sólo como vida filosófica. Dicho con mayor claridad: sólo quien filosofando —tomando la actitud puramente teórica— reflexiona sobre su vida y los fines que la mueven, sólo quien en esta actitud alcanza evidencia de qué es en verdad bello y qué feo, qué es noble y qué mezquino, qué justo y qué injusto, qué bueno y qué malo y, filosofando de este modo, reconoce las auténticas normas de la razón práctica, sólo éste puede entonces, guiado conscientemente por tales normas, conducir su vida como vida racional en la práctica. Lo cual implicaba que sí hay en verdad una filosofía, y que es una filosofía de la praxis racional de la vida, la cual encierra una filosofía de los valores. Pero la filosofía está en función de la praxis racional, es el órgano que da a conocer a la praxis las verdaderas metas. La acción sigue al conocimiento auténtico. «Al conocimiento auténtico», es decir: sólo quien por su propio esfuerzo teórico sobre la razón ha ganado para sí la perfecta claridad de la norma, sólo él posee ese conocimiento auténtico que motiva realmente a la voluntad.

Naturalmente que en este giro yace la semilla, en primer lugar para el desarrollo de una ética. Pero se encuentra también la semilla para que la libre meditación que se eleva sobre la acción ingenua y empieza por inhibirla se traslade a la práctica ingenua de la filosofía, o sea, al ejercicio teórico acríticamente ingenuo en la propia filosofía. La auténtica práctica cognoscitiva, el filosofar auténtico, exige una meditación que en la actitud moral de más alta autorresponsabilidad empiece por buscar los fines de principio del filosofar e indague los métodos posibles para alcanzarlos. Tal es el sentido del giro platónico hacia la lógica y con ella hacia la filosofía como ciencia estricta. Pero en el giro socrático y platónico yace todavía la semilla de otro desarrollo ulterior. Pues no basta con referir toda acción, la entera vida humana en su concreción, a las normas éticas de principio (en una palabra: el imperativo categórico). No se necesita sólo una doctrina de los principios éticos, que es sólo y siempre formal, sino una ciencia teórica de alcance universal que investigue el reino entero de lo teoréticamente cognoscible, que lo despliegue en una multiplicidad sistemáticamente trabada de ciencias particulares. Se necesita, en suma, la ciencia universal puesta bajo la idea directriz de una vida en la razón que ha de acometerse en concreto y ha de llevarse en todo lo posible a perfección; bajo la idea directriz, pues, de una humanidad perfecta en todo lo posible y que vive con la más alta satisfacción posible de sí. Por sobre una mera ética individual como doctrina formal de los principios de vida racional del hombre como individuo, se necesita ante todo una ética social cuya elaboración máximamente concreta haga primeramente posible el que toda acción individual se someta a norma concreta. Pero el examen en profundidad de lo que una vida humana en la razón —que es *eo ipso* vida social— necesita para su progresiva elevación y perfeccionamiento, en el marco de la forma general-normativa que prescribe la idea formal de la razón, conduce justamente a la necesidad de una filosofía universal.

En lo relativo primeramente a la idea de una ética social, se trata, expresado con mayor claridad, de las ciencias normativas de la humanidad socializada como una humanidad que configura toda su existencia de acuerdo con normas de la razón. Esta idea hace su primera irrupción, todavía incompleta pero ya sumamente poderosa, en el «Estado» platónico. Pues la conse-

cuencia natural de su proyecto de Estado ideal es que no sólo existe una norma absoluta de la razón para alguna que otra *polis,* sino que existe una norma absoluta para toda comunidad humana que vive en la unidad de unas relaciones sociales creadoras de cultura, a saber: la norma de que esta humanidad, si es que aspira a convertirse en humanidad auténtica y verdadera, debe organizarse como humanidad a la que guía la razón autónoma, y una razón en la forma objetivada de la filosofía auténticamente universal. Ahora bien, igual que un hombre puede únicamente guiarse a sí mismo, así también una humanidad; e igual que un hombre únicamente puede llegar a ser hombre auténtico si da forma consciente a esta idea normativa de la autenticidad y a la idea de una vida según norma, y si se coloca de manera voluntaria bajo esta idea como imperativo categórico, así también una humanidad sólo puede convertirse en humanidad racional si se guía en una conciencia general por la idea de una humanidad que configura su vida personal entera según norma y que por su propio esfuerzo se hace conscientemente con el contenido concreto de estas normas. Cómo había de ser posible en la Historia, cómo ha sido de hecho posible el que esta idea, idea-meta que opera en la práctica, echase raíces en la humanidad europea abiertamente infinita, tal es ahora la cuestión.

Pero ahora existe primeramente, y no sólo como hecho histórico sino también como algo que fácilmente se comprende de suyo, una figura visible de la operatividad de esta idea de la razón, y ello sobre la base de la filosofía ya constituida. Aunque los griegos no fueron capaces de llevar a realización adecuada la idea de la filosofía científica (de una ciencia de alcance universal y absolutamente justificada por su forma lógica), ya que «filosofía» dio nombre a una multiplicidad de filosofías enfrentadas entre sí, con todo, la impresionante grandeza de los sistemas filosóficos —no sólo en cuanto tales, sino por la idea misma que representaban— domina la vida cultural griega. Cada filosofía dibuja la imagen del hombre auténtico como imagen del filósofo, como ser humano que, autónomamente por la mera razón, o sea, por la filosofía, prescribe a su vida entera la norma justa; y por así decir, todo ser humano aspira ahora a ser verdadero filósofo, reconoce este ideal de humanidad, cuando menos en su forma, y aspira a realizarlo en su persona. A una con ello, la convicción general dominante es que la vida

colectiva que envuelve a los individuos en todas las actividades y obras que emprenden, debería, para ser verdaderamente racional, conformarse a normas filosóficas. *Bajo el nombre de filosofía, la idea de ciencia estricta en la libertad de la razón es la idea cultural que todo lo abarca y domina.* Así ocurre mientras el espíritu griego domina realmente y mientras no llega a abrirse paso la Edad Media y con ella las corrientes de cultura religiosa tradicionalista y los movimientos religiosos de la Cristiandad que responden a motivos del ánimo, todo lo cual se mezcla con la idea griega de cultura. Todavía en las nuevas teologías judías y cristianas se advierte la influencia griega en el intento por dar forma mediante la filosofía a las convicciones religiosas en cuanto contenidos cognoscitivos y por justificarlas ante la razón «natural» en la medida de lo posible. No obstante, y como ya lo hemos expuesto, la razón natural no goza para la Edad Media (para el modelo que así designamos) de una autoridad que repose sobre sí misma con independencia y le permita regular los derechos y límites de validez de absolutamente todo, los contenidos religiosos incluidos, sino que tiene más bien una autoridad derivada de la precedente de la fe.

C. *La evolución de la figura de la cultura filosófica en la Edad Media y en la Modernidad*

Ahora se entiende el enorme cambio que se produce con el desarrollo del espíritu medieval. El espíritu antiguo de cultura humana en libertad, o sea, la idea de verdadera *humanitas* que sostiene al mundo griego, idea de una vida cultural auténtica en la libre razón filosófica, pierde fuerza y deja de ser un componente de la conciencia general. Si antes los filósofos habían sido los representantes del principio normativo rector de la razón libre (el cual representa en idea la forma de la humanidad auténtica), ahora son los sacerdotes los representantes del nuevo principio fundamental de todas las normas, la *civitas dei.* Si la comunidad de filósofos había sido, por así decirlo, «comunista» y su idea directriz no se sustentaba en una voluntad que abarcase al colectivo social, ahora la comunidad correspondiente, la de los sacerdotes, es «imperialista» y está dominada por una voluntad unitaria. Por medio del clero la idea de la *civitas dei* se

injerta como idea-meta normativa en la vida de la sociedad medieval en su conjunto, y por su medio esta idea se convierte en la instancia general práctica que determina el movimiento de la cultura, y ello en virtud de la posición de autoridad del clero en la conciencia pública.

La humanidad europea medieval tiene, sin embargo, plena continuidad con la antigua, básicamente por el hecho de que la filosofía griega sigue actuando ininterrumpidamente como instancia que da forma a la vida espiritual —bien que bajo la ya descrita reinterpretación y ocultamiento del sentido más profundo de la forma espiritual antigua. Pero todo cambio de sentido espiritual lleva consigo la intencionalidad del cambio y conserva en lo oculto motivos que pueden ser eficaces para un giro y un retorno posteriores. La luz natural de la razón no deja de ser —donde no se la ciega— luz natural y de alumbrar por sí sola, aún si se la interpreta místicamente como irradiación de luz sobrenatural. Y es esta interpretación más bien la que puede a su vez entrar en decadencia. Además, en la unidad del vivir de una colectividad humana ninguna idea perdida de la cultura se pierde del todo; ninguna forma de vida, ningún principio de vida del pasado se hunde verdadera y definitivamente. La colectividad humana unitaria tiene, igual que el individuo, una memoria unitaria; tradiciones antiguas pueden revivir, pueden volver a motivar y a influir, poco importa si comprendidas en todo o sólo a medias, si en su forma originaria o transformadas. Competencia del historiador es documentar el renacimiento del espíritu antiguo siguiendo los motivos histórico-fácticos en sus conexiones concretas de desarrollo y en sus detalles. Lo que a nosotros nos interesa aquí es que tal renacimiento tuvo lugar, en efecto, como gran movimiento de libertad. Es esto lo que debemos comprender en su sentido puramente espiritual. La idea antigua de cultura revive, pues, y expulsa de su trono a la idea medieval. La Iglesia y la teología dejan de representar el espíritu cultural dominante de la Humanidad, y la idea-meta que amparan y de la que son el centro deja de ser, por su mediación, la idea-meta de la humanidad europea. La idea medieval pervive ahora únicamente como un componente de la mera doctrina de la Iglesia y de la teología eclesial, representando un dominio de la cultura junto a otros y no pudiendo ya alentar la pretensión de que esta idea de la *civitas dei*, a la que la Iglesia se

aferra, sea algo más que la norma con que la comunidad del clero quisiera informar su mundo circundante, sin que pueda ya hacerlo. En adelante la Iglesia combate por principio por la renovación de la Edad Media, pero la Edad Media sólo es una realidad en tanto en cuanto toda una humanidad acepta en la práctica, de modo inmediato o mediato, tal idea y se apresta voluntariamente a su servicio.

Ciertamente que así queda señalada también una escisión en el seno de la humanidad y de la cultura modernas. En los siglos venideros la Iglesia ejerce su influencia sobre el espíritu del tiempo, y representa una tendencia, ora débil, ora de nuevo vigorizada, en el ambiente general de la cultura; corriente más bien débil y que en ocasiones se endurece, de espíritu medieval dentro de la Modernidad. Pero por mucho que la Iglesia opere activamente en el plano religioso-social y en el teológico-literario, ella no puede infundir a la idea medieval una fuerza operativa de carácter general. Ni siquiera el catolicismo político a partir del *Kulturkampf* significa en el gran partido político una unidad trabada de convicciones vivas en torno a la idea internamente dominante de la *civitas dei*.*

1. La *Modernidad* como irrupción de una actitud general de toma autorresponsable de postura a propósito de todas las convicciones teóricas y prácticas previamente dadas; como movimiento, pues, de libertad y en particular movimiento de libertad filosófica, es decir, como renacimiento de la vida cultural antigua en el sentido de un vivir racional de una colectividad humana a partir de la razón filosófica (ciencia); y también como movimiento de libertad religiosa, es decir, como renacimiento del ideal religioso cristiano primitivo (o del que se tenía por cristiano primitivo) de una religión a partir de la experiencia religiosa originaria, de las fuentes originarias de la fe. Ambos movimientos, unidos amistosamente en el primer momento, van por fuerza separándose. La Reforma pone en la fe la autoridad última a la que queda vinculada toda norma. Para la filosofía, en cambio, la fe es en el mejor de los casos una de las fuentes cognoscitivas y se somete, como todas las fuentes de conocimiento, a la

---

* Referencia al Partido del Centro, continuador en la República de Weimar de las formaciones políticas de inspiración católica del Segundo Imperio. [*N. del T.*]

crítica libre. La filosofía es absolutamente independiente, la «razón» es principio normativo de la propia fe y de los límites de su derecho. Para la libertad filosófica la religión es el tema de una filosofía crítica específica: la filosofía de la religión, la cual no se funda en la fe al modo de la teología ni encuentra en ella su norma última, sino que prescribe normas a la propia fe. Con el desarrollo de la crítica de la razón tiene lugar una crítica específica de la razón ética y religiosa, que debe fijar las formas esenciales y las posibles límites de esta razón. Y, cuando la crítica encuentra la experiencia religiosa como un factum, ella recaba para sí, desde luego, la pretensión de determinar en la libertad de la crítica el derecho y los límites de tal experiencia. El espíritu de libertad de la razón, el renacimiento de la antigua libertad de espíritu, el de la filosofía, triunfa, y se convierte en el espíritu mismo de la Modernidad.

2. Esta actitud «moderna» hacia la fe no significa rechazo de la fe como experiencia religiosa, como tampoco rechazo de los contenidos esenciales de la fe. Significa una pretensión de libertad para decir sí o decir no a la fe, y por tanto una libertad de decidir en favor del ateísmo (de modo semejante a la actitud de crítica libre a propósito de lo matemático, que la propia ciencia exige a la hora del examen crítico; libertad que significa poder decir sí y poder decir no a «2 x 2 = 4»). Con todo, la autonomía de la razón significa, claro está, la renuncia a toda obligación de asumir los contenidos de la fe con anterioridad a la decisión y sobre la base de la autoridad de la Iglesia o de una autoridad de la propia fe que sea previa a la crítica libre. Y esto comporta justamente la toma de postura en contra de la Edad Media que resulta característica de la Modernidad.

3. La Modernidad se diferencia por el modo en que la filosofía o la ciencia representan en la *Antigüedad* la autonomía de la razón como fuente de toda autoridad y de toda validez o vigencia, y ello sobre la base de la diferencia entre ciencia antigua y ciencia moderna. La Modernidad practica la libertad de la razón también sobre las tradiciones de la ciencia antigua que bajo el nombre colectivo de filosofía habían reaparecido en la Modernidad con proyectos contradictorios entre sí. Y encuentra una única ciencia particular que ya en la Antigüedad había al-

canzado reconocimiento general y que no se había visto enredada en los conflictos de las filosofías, ni envuelta en diversos sistemas con planteamientos diversos y contradictorios, a saber: la matemática.

La Modernidad incipiente ve en la matemática el prototipo de ciencia auténtica y verdadera. No sólo prosigue su elaboración, sino que esa voluntad de libre configuración de la vida desde la pura razón, que con tanta virulencia se desencadena, la dirige la Modernidad hacia una ordenación científica del mundo. Lo que la Antigüedad había logrado en ciertas esferas estrechamente limitadas de problemas matemáticos y según métodos estrechamente limitados, no es para la Modernidad más que un comienzo. Ella aspira audazmente a una *matemática universal* y lo hace en una libérrima articulación lógica del método. Lo mismo ocurre con los tímidos comienzos de una ciencia rigurosa de la naturaleza en la Antigüedad. Una ciencia universal de la naturaleza, leyes universales de la naturaleza, y una ciencia matemática de la naturaleza que aspire a un sistema deductivo universal que diseñar a imagen modélica de la geometría, tal es lo que la Modernidad se propone como objetivo; y consigue de hecho sentar las bases de una ciencia de la naturaleza de este estilo con la misma fuerza constrictiva que previamente se había conseguido en la matemática. La multitud infinita de los hechos de experiencia de la naturaleza pierden su individualidad; todos los hechos realmente posibles se encierran en un número limitado de leyes fundamentales, que por su parte encierran una multiplicidad infinita de leyes como meras consecuencias deductivas inferibles deductiva y sistemáticamente. Este sistema de leyes de las posibilidades reales contiene los fundamentos explicativos de todos los hechos y regularidades empíricas. Se separan de esta forma las tareas de investigación de la física pura —ciencia de las leyes explicativas— de las tareas de descripción de los hechos empíricos como mero punto de partida de su explicación racional (fisicalista). El sesgo universalista que desde un comienzo recorre la matemática y la ciencia natural constituye la característica general de la filosofía y ciencia modernas. Esbozado ya estaba en la idea platónica de la filosofía, pero una voluntad de conocimiento universal del todo, que responda a un plan unitario y que en un trabajo sistemático vaya ganando nuevos dominios y que abrace por entero

cada uno de estos dominios individuales bajo la problemática y el método universales de la ciencia estricta, una voluntad de este orden no consiguió en la Antigüedad imperar totalmente en la «filosofía».

Y la Modernidad no cuenta sólo con la idea directriz de una ciencia universal, sino con la de una ciencia universal rigurosamente explicativa por principios últimos y que da justificación última de cada paso cognoscitivo. Y ella ha conocido, cuando menos, el éxito práctico de levantar grandísimas ciencias de base tan firme, tan constrictiva para la razón teórica —en cuanto emanadas de la razón teórica—, que ningún escepticismo puede ya sembrar la duda sobre la objetividad de su validez. En el modelo de la geometría y de la nueva ciencia matemática de la naturaleza, la Modernidad aspira a crear una *universalis scientia* de la misma objetividad, con el mismo poder forzoso de convicción. En la cima del movimiento científico moderno se halla la *institutio magna* baconiana, como intento de asignar según principios generales las tareas de la ciencia a un sistema de ciencias, y la idea cartesiana de una ciencia universal que se limita a desplegarse en todas las llamadas ciencias singulares, y que es una como la razón es una, como la razón de la que ha surgido el conocimiento de todo.

4. Idea de la justificación absoluta. Crítica de la razón.

5. La idea práctica de una cultura universal a partir de la razón. Máxima repercusión del ideal platónico, no un mero ideal, sino una voluntad universal como voluntad común, una entelequia.

ÍNDICE